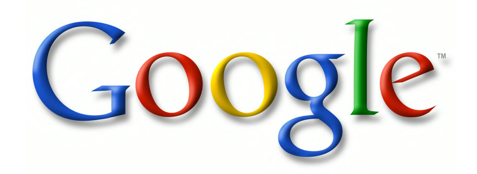
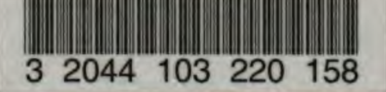
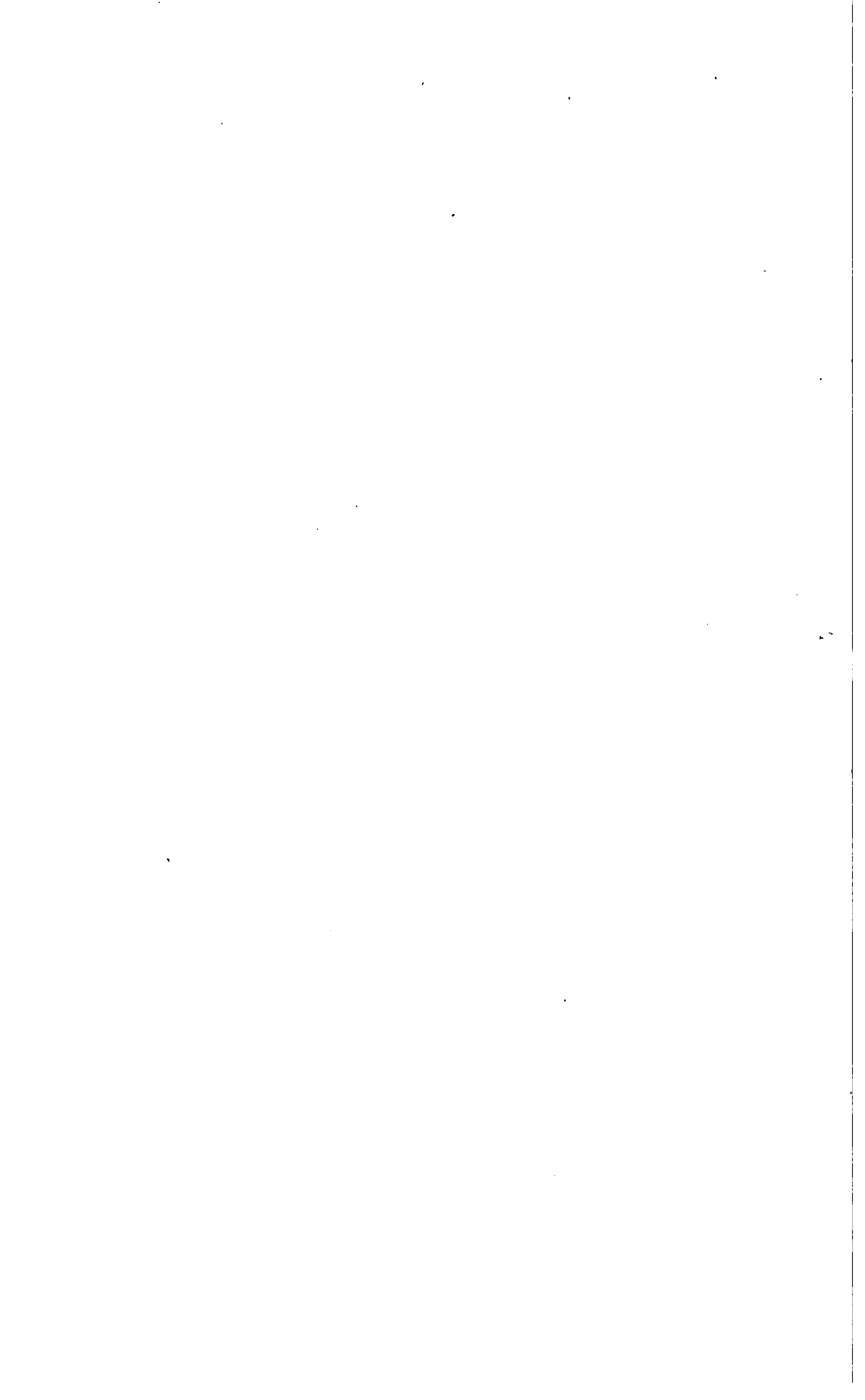





SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

Germany



Principien des Kirchenrechts.

Von

Dr. Philipp Hergenröther,

Päpstlicher Hausprälat und Professor des Kirchenrechts und der Homiletik.

Programm des Bischöflichen Lyceums zu Eichstätt 1886/87.

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.

1887.

Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.

Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

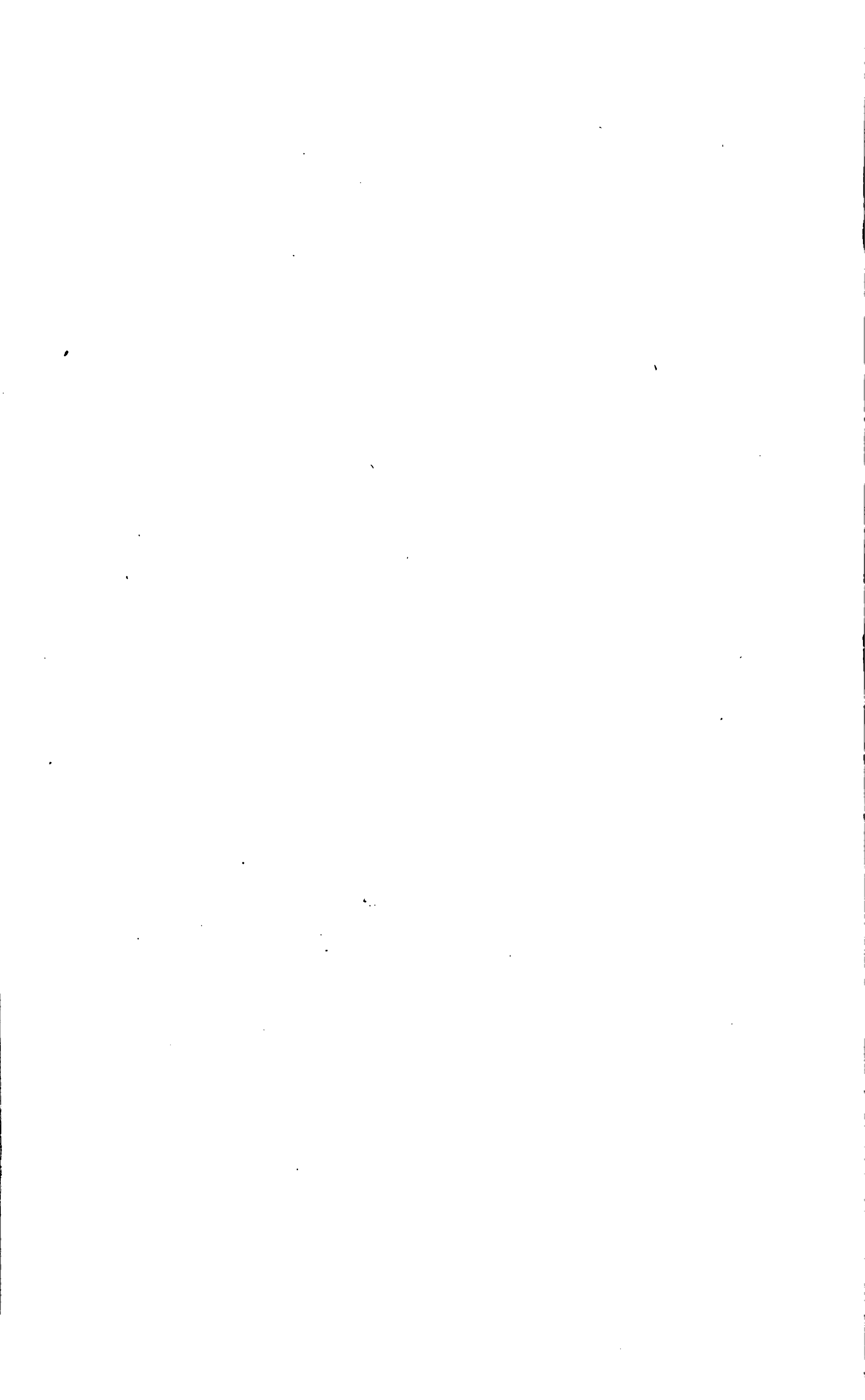
Vorwort.

Wenn ich nach so vielen vortrefflichen Lehrbüchern des Kirchenrechts, wie sie die neueste Zeit aufweist, es unternehme, ein Lehrbuch zu schreiben, von dem ich hier den ersten allgemeinen Theil zugleich als Programm darbiete, dem alsbald der zweite besondere Theil folgen soll, so hat mich dazu einerseits der seit 15 Jahren mehrfach mir geäußerte Wunsch bestimmt, andererseits das Interesse meiner Zuhörer, denen ich einen möglichst kurzen Leitfaden für meine Vorlesungen an die Hand geben will, der ein Dictat, aber keineswegs die Vorlesungen selbst überflüssig machen soll, der sich auf das allgemeine Kirchenrecht beschränkt, ohne die Verhältnisse der einzelnen Länder näher zu erörtern, die, ohnehin dem Wechsel unterworfen, zu viel Raum erfordern würden und bereits in guten Werken behandelt sind. Bestrebt, allen für Anfänger unnöthigen gelehrten Apparat zu vermeiden, glaube ich doch gerade den Herren Candidaten der Theologie in den Noten das nöthigste Material bieten zu müssen, da von denselben nicht verlangt werden kann, daß sie stets im corpus juris canonici und anderen Quellen dasselbe nachschlagen.

Möge neben den zahlreichen ausgezeichneten Werken über das Kirchenrecht auch diese Arbeit wohlwollende Aufnahme finden, in welcher der Verfasser es sich zur Aufgabe gesetzt hat, mit Rücksicht auf die Irrthümer unserer Zeit so kurz als möglich die nothwendigen Grundzüge darzustellen, eingehendere Detailfragen wenigstens anzudeuten, um zu immer eifrigerem Studium des Kirchenrechts zu ermuntern, und in der er wenigstens im guten Willen, für das heilige Recht und die Freiheit der Kirche zu wirken, keinem nachstehen möchte.

Eichstätt, am Feste der heiligen Apostel Petrus und Paulus 1887.

Der Verfasser.



Einleitung.

A. Kirche. Recht. Kirchenrecht.

1. Der Begriff der Kirche setzt den der Religion voraus. Religion[1] ist an sich (objectiv) die Verbindung des Menschen mit Gott und (subjectiv) das Eingehen des Menschen in diese Verbindung, die Lebensbeziehung des ganzen Menschen auf Gott nach der Seite des Erkennens wie nach der Seite des Willens, daher der Natur des Menschen gemäß den innern und äußern Cult umfassend. Dieser Bund Gottes mit den Menschen wird in den älteren Glossen als „Ehe“ bezeichnet[2].

Gibt es nun auch verschiedenartige in der Geschichte hervortretende Religionsformen, so kann es doch nur ein richtiges Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, nur eine von Gott gesetzte Verbindung, nur eine wahre von Gott geoffenbarte Religion geben. Diese ist nach Erfüllung des Alten Bundes durch Christus die christliche Religion, und zwar die der römisch-katholischen Kirche. Denn die Kirche ist die lebendige Ausprägung der christlichen Religion in ihrer Wirklichkeit, die concrete Erscheinung der einen geoffenbarten Religion in einem selbständigen, von Gott gesetzten Organismus. Die Kirche ist die Form des Christenthums. Wie die Religion, so kann auch die Kirche nur eine sein. Nur eine Kirche hat Christus gegründet, und diese von Christus auf Petrus gebaute Kirche (Matth. 16, 18) ist die römisch-katholische. Die Kirche ist die Vereinigung der unter dem einen Haupte Christus und seinem sichtbaren Stellvertreter mit gleichen Heilslehren und gleichen Heilsmitteln versammelten Gläubigen[3] (8).

2. Nach dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, d. i. nach der Religion, richten sich auch die Verhältnisse der Menschen untereinander. Die äußere

---

[1] Religio nach Cicero (de nat. Deor. II. 28) von relegere, nach der sprachlich minder richtigen Ableitung des Lactantius (Inst. div. IV. 28) von religare oder von eligere, reeligere (cf. *Aug.* de vera relig. c. 41. 45; de civ. Dei X. 3). Ganz unstatthaft ist die Ableitung von relinquere. Cf. *Thom.*, Summa Theol. 2. 2. q. 81 a. 1.

[2] Phillips, Deutsche Geschichte, Bd. I. S. 77 f. Kirchenrecht, Bd. I. Regensburg 1845. S. 4.

[3] Cf. *Bellarmin.* de eccles. milit. III. 2: „Ecclesia est coetus hominum ejusdem fidei christianae professione et eorundem sacramentorum communione colligatus sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue Romani Pontificis.“

vernunftgemäße Ordnung der Menschen (zu den Einzelnen und zur Gesammtheit) nennt man das Recht[1]. Das Wort „Recht" (jus) hat verschiedene Bedeutungen, wie die Ausdrücke zeigen: Recht gewähren, Recht schaffen, Recht sprechen, ein Recht besitzen, römisches Recht u. s. w.[2] Recht ist das, was gerade und geordnet ist. Jus wird in den Pandecten von justitia abgeleitet: „jus a justitia appellatum est, nam jus est ars boni et aequi" (L. 1 Dig. de just. et jure; c. 1 D. 1), grammatisch richtiger justitia und justus von jus (*Schmalzgrueber*, jus eccles. univ. diss. prooem. § 1). Im objectiven Sinne ist das Recht das Object der Gerechtigkeit, die Norm der Gerechtigkeit[3]; es soll die von Gott gewollte gesellschaftliche, also äußere Ordnung zur Verwirklichung bringen. Das Recht ist daher die objective (d. i. unmittelbar oder mittelbar im göttlichen Rechte begründete und darum verpflichtende) Norm der Gerechtigkeit, dessen, was gerecht ist, welche in Hinsicht auf die äußeren Beziehungen des Menschen zum Menschen und zur Menschheit die unbedingte Anforderung der Verwirklichung d. i. Erzwingbarkeit an sich trägt[4]. Das justum umfaßt zugleich das Moralische mit dem Legalen, wenn auch die eventuelle Verwirklichung durch den Zwang nur das letztere erreichen kann. Daher ist einerseits das Recht von der Sittlichkeit nicht zu trennen, andererseits aber zwischen erzwingbaren und nicht erzwingbaren (Rechtspflichten und moralischen) Pflichten zu unterscheiden.

Das Recht (objectiv) bildet die Voraussetzung eines Rechtes (im subjectiven Sinne). Subjectiv gefaßt, heißt Recht die Befugniß des Menschen, das zu thun, was seiner Freiheit überlassen ist (jus negans), oder einen andern zu dem anzuhalten, wozu er verpflichtet ist (jus ajens). Das Recht oder die Befugniß, einen andern zu einer Handlung oder Unterlassung anzuhalten, heißt jus activum, die zu leistende Handlung jus passivum (officium juris).

Gott ist Schöpfer und Endziel des Menschen; Gott gegenüber hat der Mensch kein Recht, sondern nur Pflichten. Indem Gott den Menschen schuf, hat er auch eine Rechtsordnung gesetzt, ihm ein Ziel vorgesetzt, ihn moralisch gebunden. Gott selbst ist das höchste Gesetz und die Quelle alles Rechtes.

---

[1] *Thom.* l. c. q. 58 a. 5: „Justitia ordinat hominem in comparatione ad alium, quod quidem esse potest dupliciter, uno modo ad alium singulariter consideratum, alio modo ad alium in communi."

[2] Jus steht pro ipsis legibus; pro scriptura, in qua leges descriptae sunt; pro notitia legum; pro materia et objecto legum; pro facultate, aliquid legitime et licite agendi; pro eo, quod cuipiam debetur debito legali ac stricto; pro eo, quod aequum et justum est; pro sententia judicis; pro loco judicii.

[3] *Thom.* l. c. q. 57 a. 1: „Justum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem justitiae, ad quod terminatur actio justitiae etiam non considerato, qualiter ab agente fiat."

[4] Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechtes. Freiburg 1868. S. 108. Vgl. Gerlach, Logisch-jurist. Abhandlung über die Definition des Kirchenrechts. Paderborn 1862. S. 11.

Gott ist der Urheber des Rechtes, er ist die causa efficiens und die causa exemplaris juris. Das ewige Gesetz in Gott ist das Vorbild aller Gesetze. Es gibt kein Recht, das nicht von Gott kommt, unmittelbar von Gott oder mittelbar durch menschliche Gesetzgeber („omnis potestas a Deo est" Röm. 13, 1). Es ist also weder die Vernunft, noch die sociale Entwicklung der Völker, noch die Staatsgewalt und das bürgerliche Gesetz, sondern Gott ist der Urheber des Rechtes.

Die lex aeterna in Gott manifestirt sich im Naturgesetze. Das *jus naturale* ist als das jus essentiale ewig, überall sich gleich und unveränderlich; es findet aber seine nothwendige Ergänzung im positiven Rechte (jus accidentale). Das Naturrecht ist die Grundlage aller Gesetze; mit seinen absoluten Forderungen darf kein positives Gesetz in Widerspruch stehen. Ist das Recht von Gott ausgegangen, dann ist es auch von Gott abhängig und darf nicht in Widerspruch mit Gott und der von ihm gesetzten sittlichen Ordnung treten. Gott als Gesetzgeber kann sich nicht widersprechen; von ihm kommt die verpflichtende Kraft eines jeden Gesetzes; darum kann kein menschliches Gesetz verpflichtende Kraft haben, das mit den unmittelbaren Forderungen des Naturgesetzes in Widerspruch steht. Das Naturgesetz ist von Gott promulgirt, objectiv in der natürlichen Ordnung selbst, in welcher es seinem Inhalt nach begründet ist, subjectiv in unserer natürlichen Vernunft, insofern wir durch unsere Vernunft die natürliche Ordnung und durch dieselbe das Gesetz unseres Handelns als ein von Gott gegebenes Gesetz zu erkennen vermögen [1]. Diese lex scripta in cordibus hominum [2] (Röm. 2, 14) haben die Heiden nicht verläugnet [3], haben das römische Recht [4] wie die heiligen Väter [5] und die Theologen und Canonisten allzeit anerkannt. Wo ein offen-

---

[1] Stöckl, Lehrbuch der Philosophie, 3. Aufl. 2. Abth. Mainz 1872. S. 385.

[2] *Aug.* Confess. VI. 4: „Quis enim scribit in cordibus hominum naturalem legem nisi Deus?"

[3] Cf. *Platon.* Apolog. Socrat. Biponti 1781 p. 69; *Sophocl.* Antigone v. 453 seq.; *Cicero* de leg. II. 4: „Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatam, neque scitum esse aliquod populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei: ex qua illa lex, quam dii humano generi dederunt, recte est laudata; est enim ratio mensque sapientis ad jubendum deterrendumque idonea."

[4] L. 2 D. de legib. I. 3: „Omnis lex est inventum ac munus Dei." Cf. Inst. I. 1 § 4: „Collectum est (jus privatum) enim ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus." Dig. I. 1 § 3: „Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit." § 9: „Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur." Cf. c. 7. D. 1.

[5] Cf. *Iren.* adv. haer. V. 24 n. 2; *Orig.* contra Cels. V. 37; *Ambros.* ep. 21 ad Valentin. n. 10; *Aug.* de vera relig. c. 11.

barer Widerspruch mit dem Naturgesetz und der Sittlichkeit zu Tage tritt, da ist ein positives Gesetz nach dem hl. Thomas non lex, sed legis corruptio, violentia magis quam lex[1]. Könnte das positive Gesetz auch der Sittlichkeit selbst entgegengesetzt sein[2], dann wäre, wie Cicero treffend bemerkt, auch Raub, Ehebruch, Testamentsverfälschung Recht, falls sie durch Decret der Fürsten, durch Stimmenmehrheit oder Volksbeschluß gebilligt würden[3].

Das positive Recht ist entweder göttliches oder menschliches. Ersteres das jus divinum des Alten und Neuen Bundes, letzteres das *jus ecclesiasticum* und das *jus civile*. Vom bürgerlichen oder weltlichen Rechte, das sich in öffentliches und Privatrecht theilt, unterscheidet sich das Völkerrecht (jus gentium), das sich zunächst an das Naturrecht anschließt[4].

3. Das Kirchenrecht ist die äußere Ordnung der Kirche Jesu Christi oder die stetige Fortentwicklung der von Christus in seiner Kirche niedergelegten Wahrheiten und Grundsätze, sofern diese die äußere Ordnung der Kirche gestalten, die äußeren Verhältnisse aller Mitglieder der Kirche untereinander bestimmen, auf ihre Rechte und Rechtspflichten Einfluß haben[5], die Verhältnisse der Kirche nach außen wie nach innen ordnen, oder der Inbegriff der Rechtsgrundsätze und gesetzlichen Bestimmungen, wodurch die äußeren Handlungen der Glieder der Kirche in ihrem Verhältniß zur Kirche wie zu einander geregelt werden. Es umfaßt das Kirchenrecht sowohl die von Gott unmittelbar als durch die von Gott gesetzte Autorität gegebenen Gesetze und Vorschriften, welche die Ordnung der Kirche und die Erziehung des christlichen Volkes betreffen[6].

---

[1] *Thom.* 1. 2. q. 95 a. 2; q. 39 a. 3. Cf. Syllab. error. 1864 n. 56: Morum leges divina haud egent sanctione minimeque opus est, ut humanae leges *ad naturae jus* conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant. 57: Philosophicarum rerum morumque scientia itemque civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare; cf. n. 3. 59. 39. 61.

[2] Vgl. Stahl, Philosophie des Rechtes II. Buch 1. K. 1. § 1.

[3] *Cicero* de leg. I. 16: „Quodsi populorum jussis, si principum decretis, si sententiis judicum jura constituerentur, jus esset latrocinari, jus adulterare, jus testamenta falso supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur." Vgl. Pruner, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1875. S. 62.

[4] Jus gentium primaevum est ipsum jus naturale secundarium. Cf. *Engel*, Coll. univ. jur. can. P. I. l. I. t. 2. Salisburgi 1759. p. 18.

[5] Feßler, Gesammelte Schriften. Freiburg 1869. S. 101 ff. Vgl. Archiv für kath. Kirchenrecht 1857 S. 1 ff.

[6] *De Angelis*, Praelect. jur. can. t. I. P. I. Romae 1877. Proleg. p. 11: „Complexio legum, quas ecclesiastica potestas proposuit (jus divinum) vel constituit (canones) vel probavit (leges canonizatae, consuetudines) ad bonum spiritualis societatis regimen."

Christus hat seine Kirche als ein sichtbares Reich auf Erden gestiftet, das sich überallhin ausbreiten, das selbständig, verschieden von der Synagoge wie von den weltlichen Reichen, und bei aller Verschiedenheit der Nationen, die es umfaßt, doch nur eine Gemeinschaft unter einem Oberhaupte sein sollte. Darum muß die Kirche auch ihr eigenes Recht haben, das gleich der Kirche den Charakter der Universalität, der Einheit und der Freiheit an sich trägt. Sein Gebiet ist ein anderes als das des weltlichen Rechtes; die Kirche hat zwei Seiten, das Bereich des Gewissens (forum poli, internum) und das äußere Rechtsgebiet (forum externum). Da die kirchlichen Gesetze sich auch auf das forum internum beziehen, kann dieses auch nicht gänzlich vom Kirchenrechte ausgeschlossen werden. Auch die Mittel zur Durchführung der kirchlichen Ordnung sind vielfach verschieden von denen des Staates. Als eine äußere, sichtbare Gesellschaft muß sie ein Recht haben; „ihr Zweck übertrifft an Bestimmtheit, Umgrenzung und Sicherheit, Erhabenheit und Dauer, an Selbständigkeit und Unabhängigkeit den jeder andern Institution, ihre Stellung ist eine durch die Geschichte, ihr eigenes Wesen und ihre Aufgabe völlig selbständige und unabhängige“ [1]: darum muß auch ihr Recht ein völlig selbständiges und unabhängiges sein.

Das Kirchenrecht wird im Gegensatz zu dem jus civile als *jus sacrum* [2] bezeichnet, von dem Urheber allgemeiner Gesetze, dem Papste, als *jus Pontificium*. Gewöhnlich wird alles kirchliche Recht auch *jus canonicum* genannt, von κανών, Richtschnur, Regel (Phil. 3, 16), der technischen Bezeichnung des Kirchengesetzes im Unterschiede von lex, νόμος, dem weltlichen Gesetze. Zuweilen wird aber auch zwischen *jus ecclesiasticum* und *jus canonicum* unterschieden, so daß letzteres nur das im corpus juris canonici enthaltene Recht bezeichnet. In einem weiteren Sinne wird auch das kirchliche Recht überhaupt im Gegensatze zum weltlichen Rechte (jus profanum) manchmal *jus divinum* [3] genannt, obwohl auch bei dem kirchlichen Rechte zwischen jus divinum und jus humanum zu unterscheiden ist.

Außer dieser Eintheilung (ratione fontis) in *jus divinum* und *jus ecclesiasticum* wird es eingetheilt der Extension nach in *jus commune*, das für die ganze Kirche, und *jus particulare*, das nur für einzelne Länder, Provinzen, Diöcesen gilt; bezüglich der durch dasselbe geregelten Verhältnisse in inneres und äußeres Kirchenrecht, je nachdem es die inneren Rechtsverhältnisse der Kirche selbst oder ihr Recht nach außen (ihr Verhältniß zum Staat und anderen Religionsgenossenschaften) bestimmt; ferner in öffent-

---

[1] Schulte, System des Kirchenrechts. Gießen 1856. S. 79. Vgl. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts, 14. Aufl. Bonn 1871. S. 2.

[2] Die canones heißen sancti, sacri, sanctissimi, venerandi c. 2 D. 70; c. 9. 11. D. 50; c. 16 D. 61.

[3] Cf. c. 2 de privileg. (V. 7) in VI.

liches und Privatkirchenrecht[1]; der Zeit nach unterscheidet man altes (abrogirtes) und neues (das jetzt geltende) Recht, oder auch älteres (bis zum decretum Gratiani), neueres (von da bis zum Concil von Trient) und neuestes Kirchenrecht. Auch in der Kirche gibt es außer dem Gesetzesrecht (jus scriptum) ein Gewohnheitsrecht (jus non scriptum).

B. Kirchenrechtswissenschaft, ihre Aufgabe und Hilfswissenschaften. Eintheilung.

4. Die kirchliche Jurisprudenz oder Kirchenrechtswissenschaft ist die Ermittlung oder die Kenntniß und systematische Darstellung der kirchlichen Rechtsgrundsätze nach ihrer historischen Entwicklung und praktischen Geltung und Anwendbarkeit. Sie hat daher nicht bloß den gesammten Stoff der canones und kirchlichen Rechtsnormen zu sammeln, sondern sie muß 1) die genetische Entwicklung des kirchlichen Rechtes verfolgen und nachweisen (historische Aufgabe), 2) das in der Gegenwart geltende Recht feststellen (dogmatisch-juridische Aufgabe), 3) das, was sich historisch herausgebildet hat, als mit der Idee, dem Wesen und dem Zweck der Kirche übereinstimmend nachweisen (philosophische Aufgabe). Allerdings ist das Wesentlichste die positiv juridische Aufgabe, die historische und philosophische Construction sind nur secundär. Soll aber das Kirchenrecht den wissenschaftlichen Anforderungen genügen, so müssen alle drei Seiten in der Darstellung verbunden werden.

Der Mißbrauch der historischen Methode rief das pseudohistorische, der Mißbrauch der philosophischen das sogenannte natürliche Kirchenrecht hervor. Ersteres nimmt willkürlich eine bestimmte Zeit, namentlich die drei ersten Jahrhunderte, als allein maßgebend in Verfassung und Disciplin auch für alle späteren Zeiten an — ein eigentlich unhistorisches Verfahren, das die spätere Entwicklung und Berücksichtigung der Zeitumstände ausschließt und verkennt, daß die Kirche vom Geiste Gottes geleitet wird ebenso in späteren, wie in den ersten Zeiten. Auch die kirchliche Disciplin mußte auf der Grundlage der von Gott selbst gegebenen unwandelbaren Grundsätze mit Berücksichtigung der nach Zeit und Ort verschiedenen Bedürfnisse immer weiter sich entwickeln und ausbilden. Zudem konnte in den ersten Zeiten sich das all-

[1] *De Angelis* l. c. p. 12: „Jus publicum (ecclesiae) loquitur de constitutione ejusdem societatis ecclesiasticae et complectitur jura et officia rectorum; jus privatum respicit jura et officia subditorum et relationes eorum inter se." Schulte a. a. O. S. 90 theilt das Privatrecht in Privatrecht der Kirche (Vermögensrecht) und Privatrecht in der Kirche. Gegen die Eintheilung in öffentliches und Privatrecht erklärt sich u. a. Vering, Lehrbuch des Kirchenrechts. Freiburg 1874. S. 4; vgl. Innsbrucker theol. Zeitschr. 1877 S. 394 f.; Lämmer, Institutionen des kathol. Kirchenrechts. Freiburg 1886. S. 49 f.

gemeine Recht der Kirche noch gar nicht allseitig ausbilden. Ein natürliches Kirchenrecht aber gibt es nicht, weil keine bloß natürliche Kirche. Die Kirche ist eine von Gott gesetzte übernatürliche Heilsanstalt. Ein natürliches, rationelles Kirchenrecht, wie man es seit Mitte des 18. Jahrhunderts dem früheren positiven entgegenstellen wollte, das von der göttlichen Offenbarung abstrahirt und bloß aus Vernunftprincipien ein System über Kirche und Kirchengewalt aufstellen wollte, würde die Vernunft zur Richterin über die Vortrefflichkeit der kirchlichen Einrichtungen und der Offenbarung selbst machen.

5. Das Kirchenrecht bildet einen Hauptheil der praktischen Theologie; wie die Moral, stammt es aus dem Dogma und bildet gewissermaßen den Schlußstein der Dogmatik. Der Geist der Kirche lebt in ihren Gesetzen, in ihnen prägt sich das Dogma im äußern Leben aus. Aber auch mit der weltlichen Jurisprudenz steht es in enger Beziehung. Das spätere römische Recht ist ihm in vielen Punkten gefolgt, das canonische Recht ward als subsidiarisches oder Hilfsrecht anerkannt, viele seiner Bestimmungen sind in die weltliche Gesetzgebung übergegangen.

Die Hilfswissenschaften des Kirchenrechts sind 1) die theologischen Wissenschaften, besonders Dogmatik, dann Exegese, Moral und Pastoral, Liturgik, die Kirchengeschichte, wie überhaupt Geschichte, Archäologie, Statistik, Geographie, Chronologie[1]. Wie einerseits das Kirchenrecht ein tieferes Verständniß der Geschichte, besonders des Mittelalters, vermittelt, so ist andererseits die Kenntniß der Verhältnisse, unter denen sich das kirchliche Recht entwickelte, nothwendig zu dessen Verständniß und Würdigung. 2) Die juristischen Wissenschaften, das jüdische Recht, besonders aber das römische, aus dem die allgemeinen juristischen Begriffe entnommen sind[2], auch deutsches Recht, aus dem auch manches im canonischen Rechte Aufnahme fand, und Rechtsgeschichte[3]. 3) Die philologischen Wissen-

---

[1] Kraus, Real-Encyclop. der christl. Alterthümer. Freiburg 1882 f. Neher, Kirchl. Geographie und Statistik. Regensburg 1864 f. Gerarchia cattolica (jährlich in Rom erscheinend). *Nilles*, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis: Oeniponte 1879 seq. *Mamachi*, Origines et antiquitat. christ. 5 vol. 2. ed. Rom. 1841. Binterim, Die vorzügl. Denkwürdigkeiten der christl. Kirche. Mainz 1825 ff.

[2] Benedict XIV. spricht sich entschieden dafür aus, daß zwischen dem jus canonicum und dem jus civile ein so inniger Zusammenhang besteht und sie sich gegenseitig so förderlich sind, daß derjenige, welcher das eine recht gut kennen zu lernen wünscht, auch die Wissenschaft des andern sich erwerben muß. *Benedicti XIV.* de syn. dioeces. l. XIII. c. 10, 12; l. IX. c. 10 seq. Gerlach, Lehrbuch des kath. K.-R. 4. Aufl. Paderborn 1885. S. 10.

[3] Walter, Jurist. Encyclop. und Methodol. Bonn 1856; dess. Geschichte des röm. Rechts, bis auf Justinian, 3. Bd. 2. Aufl. Bonn 1860; dess. System des deutschen Privatrechts. Bonn 1855; dess. Deutsche Rechtsgeschichte 2 Bde. 2. Aufl.

schaften, besonders Kenntniß des mittelalterlichen Latein und Griechisch und Diplomatik[1].

6. Hatte man anfangs die kirchlichen canones chronologisch aneinander gereiht, so trat namentlich seit dem 8. und 9. Jahrhundert unter Einwirkung des römischen Rechtes eine schon mehr systematische Behandlung ein; das juridisch praktische Moment ward vorherrschend. Seit dem Erscheinen der Decretalen Gregors IX. (1234) folgte man der Eintheilung derselben in fünf Bücher sowohl beim mündlichen Vortrage als auch bei der schriftlichen Bearbeitung. Den Inhalt der fünf Bücher pflegt man mit dem Verse zu bezeichnen:

Judex, judicium, clerus, connubia, crimen,

d. i. der Träger der Kirchengewalt, Gerichtsverfahren, Verhältnisse des Clerus, Ehe, kirchliche Vergehen und Strafen. Neben dieser Methode fand auch das System der Institutionen mit der für das Kirchenrecht minder geeigneten Eintheilung in personae, res, actiones Anwendung[2]. Seit man in neuerer Zeit auch der philosophischen und formalen Seite der kirchlichen Rechtswissenschaft mehr Aufmerksamkeit zuwendete, war man auch mehr auf systematische Anordnung bedacht.

Wir legen folgende Eintheilung zu Grunde:

I. Allgemeiner Theil.

1. **Buch. Die Kirche als Gesellschaft an sich und in ihrem Verhältniß zu anderen Gesellschaften** — zum Staate und zu anderen Religionsgesellschaften.

2. **Buch. Die Quellen des Kirchenrechts** — ihre Beschaffenheit, geschichtliche Entwicklung, Geltung und Anwendbarkeit.

II. Besonderer Theil.

3. **Buch. Verfassung der Kirche** — die kirchlichen Personen, die Kirchenämter, die Träger der Kirchengewalt.

4. **Buch. Regierung der Kirche** — Gesetzgebung, Civil- und Strafgerichtsbarkeit, kirchliche Vergehen und Strafen.

5. **Buch. Verwaltung** der heiligen Sacramente, der übrigen gottesdienstlichen Handlungen, Vermögensrecht der Kirche.

Bonn 1857. Allioli, Polit., häusl. und relig. Alterthümer der Hebräer. Landshut 1841. Vering, Gesch. und Institut. des röm. Privatrechts 3. Aufl. Mainz 1870. Zöpfl, Deutsche Rechtsgesch. 4. Aufl. Braunschweig 1872.

[1] *Mabillon*, de re diplomat. Paris 1704. Leist, Urkundenlehre. Leipzig 1882. *Du Cange*, Glossarium mediae et infimae latinitatis, Paris. 1733, und Gloss. med. et inf. graecitatis, Lugd. 1688.

[2] Inst. de jure nat. I. 2 § 12: Omne jus, quo utimur, vel ad personas pertinet vel ad res vel ad actiones.

C. Literatur des Kirchenrechts.

7. Die Literatur des Kirchenrechts umfaßt bibliographische Werke, welche die über das Kirchenrecht vorhandenen Werke verzeichnen[1], historische Werke, Geschichte der Quellen und des Kirchenrechts[2], historisch-philosophische Bearbeitungen des Kirchenrechts[3], einleitende Werke[4], Commentare nach der Anordnung der päpstlichen Decretalen oder nach eigener systematischer Ordnung[5],

---

[1] *J. A. Riegger*, Bibliotheca jur. can. Vindob. 1761/1762. vol. 2. *Hurter*, Nomenclator. Oeniponte 1872 seq. Literar. Handweiser 1876 Nr. 16—18, außer den allgem. jurist. Literaturverzeichnissen von Fontana, Lipenius, Camus, Ersch, Schletter.

[2] *Petr. et Hier. Ballerini*, de antiq. tum edit. tum ined. collection. et collector. can. ad Gratian. usque in deren *S. Leonis* Opp. P. III. Venet. 1757. Maassen, Gesch. der Quellen und der Literatur des can. Rechts. Graz 1870. v. Schulte, Die Lehre von den Quellen des kath. K.-R. Gießen 1860. — *Ant. Augustin.* epitome juris pontific. vet. Tarrac. 1586, Paris. 1841. vol. 2. Bickell, Gesch. des K.-R. Gießen 1843. Gitzler, Gesch. der Quellen des K.-R. Breslau 1863. *Pitra*, juris eccles. Graecor. historia et monum. t. I. Romae 1864. — Ueber die Gesch. der kirchl. Verfassung: *Thomassin*, Ancienne et nouvelle discipline de l'église. Lyon 1678, Paris 1725. vol. 3; vet. et nova eccles. discipl. circa benefic. Paris. 1688. vol. 3. Mogunt. 1787. vol. 4. Vgl. Hurter, Gesch. des Papstes Innocenz III. Hamburg 1834 ff. 4 Bde. Schulte, Lehrb. des kath. K.-R. Gießen 1868, 2. Aufl. S. 36—97.

[3] Beidtel, Das canon. Recht betrachtet aus dem Standpunkt des Staatsrechts und der Politik. Regensb. 1849. Pilgram, Physiologie der Kirche. Mainz 1860. Vgl. Roßhirt, Gesch. des Rechts im Mittelalter, I. Thl. Can. Recht. Mainz 1846.

[4] *J. Doviatius* (Doujat), Praenotion. can. l. V. Paris. 1667. *Ponsio*, Jus can. juxta nativ. ejus faciem. Fulgin. 1792. Buß, Methodologie des K.-R. Freiburg 1842. Roßhirt, Beiträge zum Studium des K.-R. im 19. Jahrh. in Deutschland; ders., Aeußere Encyclop. des K.-R. Heidelberg 1865 u. 1867.

[5] *Felini Sandei*, Commentar. ad 5 libr. Decretal. Venet. 1600. *Altesserra*, Innoc. III. s. comment. perpet. in sing. decretal. hujus Pontific. Rom. 1666. *Prosp. Fagnani* (genannt Doctor caecus oculatissimus), Jus. can. s. comment. in 5 libr. Decretal. Rom. 1659 seq. *Gonzalez Tellez*, Comment. perp. in 5 lib. Decr. Lugduni 1673, 1713. *P. Laymann*, Jus can. Dilingae 1666. *Andreas Vallensis* (del Vaux), Paratitla s. summar. et method. explic. Decretal. Lovan. 1631. *Lud. Engel*, Colleg. univ. jur. canon. Salisburg. 1671. *E. Pirhing*, Jus canon. Diling. 1645. *V. Pichler*, Jus. canon. sec. 5 Decret. tit. explic. Venet. 1750. *A. Reiffenstuel*, Jus can. univ. Monachi 1702, Paris. 1864 seq. *J. Wiestner*, Institut. jur. can. s. jus eccles. ad Decret. Greg. IX. Monachi 1705. *Fr. Schmier*, Jurisprud. canonico-civilis s. jus can. univ. Salisb. 1716. *Fr. Schmalzgrueber*, Jus eccles. univ. Ingolst. 1728, Rom. 1843. *Broeckhn*, Comment. in jus can. univ. Salisb. 1735. *C. S. Berardus*, Comm. in jus eccl. univ. Aug. Taurin. 1766, Laureti 1847. *J. A. Zallinger*, Inst. jur. eccles. Aug. Vindel. 1792. *J. Devoti*, Jur. can. univ. l. V. Rom. 1803, 1827 (unvollendet); dessen Institut. can. l. IV. Rom. 1785. — *A. Barbosa*, Jur. univ. eccles. l. III. Lugdun. 1637. *J. Cabassutius*, Theoria et praxis jur. can. Lugdun. 1679. *J. P. Gibert*, Corp. jur. can. per regul. naturali ord. digestas expos. Colon. Allobrog. 1735. *J. B. van Espen*, Jus eccles. univ. hodiern. discipl. praesertim Belgii, Galliae, Germaniae accommodat. Colon.

Lehrbücher[1], Bearbeitungen des Kirchenrechts für einzelne Länder[2], Repertorien[3], Sammlungen von Abhandlungen[4], Quellensammlungen[5] und Zeitschriften[6].

Allobrog. 1702. *Gr. Zallwein,* Princip. jur. eccles. univ. et partic. German. Aug. Vindel. 1763. *Ub. Giraldi,* Expos. jur pontific. juxta recent. eccles. discipl. Rom. 1769. *Benedicti XIV.* de syn. dioec. l. 17. Mogunt. 1842. A. Frey, Krit. Commentt. über das K.-R., 2. Aufl. Kitzingen 1823. G. Phillips, Kirchenrecht. Regensburg 1845—1872, 7 Bde. (unvollendet). *D. Bouix,* Instit. jur. can. Paris. 1852—1870.

[1] F. Walter, Lehrb. des K.-R. aller christl. Confessionen. Bonn 1822. 14. Aufl., herausgeg. von Gerlach 1871. Permaneder, Handbuch des K.-R. Landshut 1846. 4. Aufl., herausgeg. von Silbernagl 1865. J. Fr. v. Schulte, System des K.-R. Gießen 1856; Lehrbuch des K.-R. Gießen 1863, 2. Aufl. 1868 (die 3. Aufl. 1873 im „altkatholischen" Sinne bearbeitet). *J. Soglia,* Inst. jur. publ. eccles. Laureti 1844. G. Phillips, Lehrb. des K.-R. Regensburg 1871; die 3. Aufl. lateinisch von Vering 1875. *S. Aichner,* Compend. jur. eccles. ed. 5. Brixinae 1884. *D. Craisson,* Manuale tot. jur. can. ed. 3. Paris. 1872. vol. 4. *Tarquini,* Instit. jur. eccles. publ. Rom. 1877, ed. 6 a. 1879. Vering, Lehrb. des kath. u. protest. K.-R. Freiburg 1874, 2. Aufl. 1881. Gerlach, Lehrb. des kath. K.-R. Paderb. 1865, 4. Aufl. 1885. Winkler, Lehrb. des K.-R. mit bes. Rücksicht auf die Schweiz. 2. Aufl. Luzern 1878. Silbernagl, Lehrb. des kath. K.-R. Regensburg 1880. Weber, Katechismus des kath. K.-R. 2. Aufl. Augsburg 1886. v. Scherer, Handb. des K.-R. Bd. I. Graz 1886. *Ph. de Angelis,* Praelect. jur. can. Rom. et Paris. 1877 seq. (unvollendet.) *Santi,* Praelect. jur. can. Ratisbonae 1886. Lämmer, Institut. des kath. Kirchenrechts. Freiburg 1886.

[2] Ueber die Bearbeitungen des K.-R. einzelner Länder s. Phillips, K.-R. Bd. I. § 7 S. 64 ff. (3. Aufl.). Walter, Lehrbuch, 14. Aufl. S. 14 ff. Vering, Lehrbuch des K.-R. S. 17 ff. v. Scherer, Handbuch des K.-R. I. Bd. S. 301 ff.

[3] *Luc. Ferraris,* Biblioth. prompta canon. Bonon. 1746; ed. Neap. 1844; ed. Migne, Paris. 1860. A. Müller, Lexikon des K.-R. Würzb. 1830, 3. Aufl. 1843.

[4] Tractatus ex variis juris interpret. collect. Lugd. 1549. vol. 18; Tractat. univ. jur. Venet. 1584. vol. 29. *Rocaberti,* Biblioth. max. pontific. Rom. 1695. vol. 21. *Meermann,* Nov. thesaur. jur. civ. et can. Hagae 1751. vol. 7. *A. Schmidt,* Thes. jur. eccles. Heidelb. 1772. vol. 4. *Gallandius,* de vetustis canon. collect. dissert. sylloge, tom. 2. Mogunt. 1790. *Mayer,* Thes. nov. jur. eccles. German. Ratisbonae 1791. t. 4.

[5] *C. E. Weiss,* Corpus jur. eccles. cath. Gissae 1833. *F. Walter,* Fontes jur. eccles. antiq. et hodiern. fasc. 4. Bonn. 1862.

[6] Analecta jur. Pontific. Dissert. sur divers sujets de droit canonique, liturg. et théolog. Rome 1855 seq. Acta sanctae Sedis Rom. 1865 seq. Nach den früheren Zeitschriften von Weiß, Lippert, Seitz, Ginzel, bes. Archiv für kath. K.-R. seit 1857, von E. Frhr. v. Moy de Sons, dann von Vering herausgegeben. Jurist. Rundschau für das kath. Deutschland. Frankfurt a. M. seit 1882.

Die protest. Literatur s. bei Vering u. a. Zu nennen ist bes. *Just. Heinr. Böhmer,* Institut. jur. can. Hal. 1738. *G. Lud. Böhmer,* Principia jur. can. Gott. 1762, ed. 8 cura A. Bauer. K. L. Richter, Lehrbuch des K.-R. Leipzig 1841. R. Dove's und E. Friedbergs Zeitschrift für K.-R. seit 1861.

I. Allgemeiner Theil.

Erstes Buch.

Die Kirche als Gesellschaft an sich und in ihrem Verhältniß zu anderen Gesellschaften.

Erster Abschnitt.

Die Kirche als Gesellschaft an sich.

Der erste Abschnitt (jus fundamentale, constitutivum) hat als nothwendige Grundlage des Ganzen nachzuweisen, daß die römisch-katholische Kirche die einzige von Christus gestiftete wahre Kirche und daher ihr Kirchenrecht das allein berechtigte ist.

1. Göttliche Gründung der Kirche.

8. Christus, der von Anbeginn verheißene Erlöser, der menschgewordene Sohn Gottes hat die Kirche, das Reich Gottes auf Erden gegründet zur Fortführung seines Werkes, in welchem und durch welches das in Christus erschienene Heil der Gesammtheit vermittelt werden soll. Diese Thatsache ist klar in den Evangelien ausgesprochen. Christus spricht von seiner Kirche, die er deutlich von der Synagoge unterscheidet: „Tu es Petrus et super hanc petram *aedificabo ecclesiam meam*" (Matth. 16, 18)[1]. Christus ist der Eckstein, auf welchem das ganze Gebäude aufsteigt zu einem heiligen Tempel (Eph. 2, 21), das Haupt, durch welches der ganze Leib zusammengefügt wird (Eph. 4, 15). Diese Kirche ist das Reich der Himmel auf Erden[2], das Reich Gottes[3], die Kirche Gottes[4], die nach Christi Verheißung fortdauern soll bis ans Ende der Welt (14).

---

[1] Vgl. Matth. 18, 17. Ἐκκλησία (von ἐκκαλεῖν, coetus convocatus) κυριακή, woher Kirche.

[2] Matth. 20, 1; 13, 24 ff.; 31—33. 41. 47 ff. 52; 22, 2—14; 25, 1 ff.; sonst die triumphirende Kirche: Matth. 5, 3. 10; 18, 1. 3. 4; 19, 23. 24.

[3] Marc. 4, 26 ff. 30 ff.; Luc. 13, 18—21.

[4] 1 Kor. 15, 9; Gal. 1, 13.

Christus sammelte Jünger um sich, erwählte zwölf Apostel, denen er bestimmte Vollmachten übertrug und die er mit Gewalt ausrüstete, sie aussendend, wie er vom Vater gesandt war[1]; insbesondere setzte er Petrus als seinen Stellvertreter, als sichtbares Haupt der Kirche ein (Joh. 21, 15—17). Auf Sendung, auf Mission beruht daher alle kirchliche Gewalt; an concrete Personen hat Christus seine Gewalt geknüpft. Auf diese Sendung von Christus berufen sich die Apostel[2] und gebieten „im Namen unseres Herrn Jesu Christi", „vermöge der Gewalt", die ihnen der Herr verliehen hat[3], in der sie auch strafen und richten[4]. Neben den Aposteln und Jüngern gab es andere, die sich an Jesus anschlossen, und so bestand schon während des sichtbaren Wirkens Jesu auf Erden die erste christliche Gemeinde, gegliedert in eine lehrende und lernende Kirche.

Nachdem die Apostel den verheißenen Heiligen Geist empfangen hatten (Apg. 2, 1 ff.), begannen sie ihr Werk der Bekehrung, sie predigten, tauften und regierten; bald entstanden allerwärts neue Christengemeinden, die Particularkirchen, alle aber zu einer Gesammtkirche verbunden. Die Apostel setzten gemäß dem Auftrage und der Vollmacht Christi Bischöfe, Priester und Diakonen ein, sie sorgten für die Nachfolge im bischöflichen Amte (vgl. 2 Tim. 2, 2) und die Kirche breitete sich unter inneren und äußeren Kämpfen in wunderbarer Weise aus.

9. So erscheint die Kirche in ihrer Gründung 1) als eine Gesellschaft, d. i. eine Vielheit von Menschen, die dauernd moralisch verbunden sind und einen gemeinsamen Zweck wie gemeinsame Mittel haben[5]. Nur so entspricht sie der socialen Natur des Menschen zum Behufe seiner religiösen Entwicklung sowie der Aufgabe des Christenthums als Gemeinschaft der Erlösten in Christus im Gegensatze zur Gemeinschaft der Sünder in Adam. Aber diese Gesellschaft ist nicht Resultat eines willkürlichen Vertrages der Menschen, sondern unmittelbar göttliche Stiftung. Die Kirche als Vielheit ging aus von der Einheit, von Christus; sie hat von Gott ihre Existenz und darum auch von Gott das Recht auf die zur Erreichung ihres Zweckes nothwendigen Mittel.

2) Diese Gesellschaft besteht nicht aus Gleichberechtigten, sondern sie ist eine *societas inaequalis;* sie ist gegliedert in eine lehrende und lernende, regierende und regierte Kirche. Die lehrende und regierende Kirche hat die Binde- und Lösegewalt (Matth. 18, 18); Ungehorsam gegen die Kirche soll durch die kirchliche Binde- und Lösegewalt bestraft werden (V. 17).

---

[1] Joh. 15, 16; 20, 21; Röm. 10, 14. 15.
[2] 1 Kor. 1, 1; Röm. 1, 1; 2 Kor. 1, 1; Gal. 1, 1 u. s. w.
[3] 2 Kor. 10. 8; 2 Kor. 13, 10.
[4] 1 Kor. 5, 2 ff.; 1 Tim. 1, 19 f.; 2 Kor. 10, 6; 1 Kor. 4, 21.
[5] *Tarquini,* Institut. jur. eccles. publ. Rom. 1879. ed. 6 p. 3.

3) Die Kirche ist eine vollkommene Gesellschaft (societas perfecta). Sie hat ein alle Glieder verbindendes Band, eine höchste Autorität, von der alle Glieder abhängen und die, unmittelbar von Christus eingesetzt, von keiner Autorität einer andern Gesellschaft abhängig ist. Die Kirche ist von Christus gegründet als völlig unabhängig und selbständig auf ihrem Gebiete. Sie hat von Gott verliehene Rechte, sie hat ihren eigenen Wirkungskreis, ihre eigenen Gewalten, ihren eigenen Zweck und ihre eigenen Mittel. „Da sie durch Gottes gnädigen Rathschluß in sich und durch sich alles besitzt, was zu ihrem Bestand und zu ihrer Wirksamkeit erfordert wird, so ist sie nach ihrem Wesen und ihrem Recht eine vollkommene Gesellschaft.“ [1]

2. Zweck und Aufgabe der Kirche.

10. Die Mission Christi ist die Mission der Kirche; sie soll Christi Werk fortsetzen für alle Menschen und alle Zeiten [2]. Wie Christus Prophet, Priester und König war, so muß nach Christi Anordnung in ihr sein dreifaches Amt sich fortsetzen: die Kirche muß Erzieherin, Lehrerin und Spenderin des Heils für alle sein. Dazu setzte Christus in seiner Kirche das dreifache Amt ein, das er seinen Aposteln übertrug, das Lehr-, Priester- und Hirtenamt (27). Er, dem gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden, sendet seine Apostel aus, alle Völker zu lehren, zu taufen und zu regieren (Matth. 28, 18—20); sie sollen allen die göttliche Heilswahrheit verkünden, die Schätze seiner Gnade ausspenden, die Gläubigen leiten und regieren [3], das Fundament der Kirche, der Hirte aller aber soll Petrus sein.

Der Zweck der Kirche ist daher die Wiedervereinigung der Menschen mit Gott, derselbe, wozu Christus in die Welt kam, „ut vitam habeant et abundantius habeant“ (Joh. 10, 10). Ihr finis ultimus ist die Vollendung des Reiches Gottes; proximus, daß alle in ihrer Gemeinschaft die Mittel zur Erreichung ihres Endzieles, der vita aeterna, haben, durch den

---

[1] *Encycl. Leon. XIII.* d. 1. Nov. 1885, deutsch Freiburg 1885, S. 18. Cf. *Thom. Aq.* 1. 2 q. 90 a. 3 ad 3: „societas perfecta, quae non sit alterius pars, quaeque finem non habet ad alterius finem (in eodem genere) ordinatum, independens in genere suo.“ *Tarquini* l. c.: „quae est in se completa adeoque media ad suum finem obtinendum sufficientia in semetipsa habet.“ Syllab. error. n. 19: Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera nec pollet suis propriis et constantibus juribus sibi a divino fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire, quae sint ecclesiae jura ac limites, intra quos eadem jura exercere queat.

[2] Concil. Vatican. cap. 4 de eccles.: „Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne faceret, sanctam aedificare ecclesiam decrevit.“ *Encycl. Leonis XIII.* cit. p. 16.

[3] Vgl. Luc. 10, 16; 1 Kor. 4, 1; 2 Kor. 5, 19. 20; 1 Tim. 6, 20; 2 Tim. 1, 11. 13. 14; 2, 2; Luc. 22, 19; Joh. 10, 14 ff.; 20, 23; Matth. 18, 18; 2 Kor. 13, 2. 10; 1 Kor. 5, 12. 13; Apg. 20, 28.

Glauben, den das kirchliche Lehramt verkündet, durch die Gnadenmittel, die ihr Priesterthum spendet, durch Erfüllung der Gebote im Gehorsam gegen das kirchliche Hirtenamt ihr Heil finden.

11. Durch ihren Zweck und ihre Aufgabe erweist sich die Kirche als die höchste Gesellschaft (societas suprema). „Wie das Ziel, das die Kirche anstrebt, weitaus das erhabenste ist, so ist auch die ihr innewohnende Gewalt hervorragend über jede andere.“ [1] Ist bei jeder Gesellschaft der Zweck das Wesentlichste; richtet sich die Reihenfolge der Gesellschaften nothwendig nach ihrem Zwecke: so ist unzweifelhaft die Kirche die höchste Gesellschaft. Denn ihr Zweck ist der höchste, er schließt in sich den finis ultimus aller Menschen, dem alle untergeordneten Zwecke sich unterordnen müssen. Kein Zweck kann gedacht werden, der höher, wichtiger, erhabener wäre. Wohl kann eine Gesellschaft anderer Art die höchste *in genere suo* sein, aber es kann nicht zwei Gesellschaften geben, die *absolute* die höchsten wären, zwei höchste Zwecke können nicht gedacht werden [2]. In der Kirche herrscht auch die vollkommenste Uebereinstimmung in Bezug auf den Zweck und die Mittel dazu.

3. Grundeigenschaften der Kirche.

12. Zu den wesentlichsten Eigenschaften der Kirche gehört 1) ihre Sichtbarkeit. Auf diese weisen schon die Weissagungen des Alten Bundes vom messianischen Reiche hin, sie setzen alle Typen, biblischen Parabeln und Bilder von der Kirche voraus [3], ebenso schon ihr Name (ἐκκλησία) und ihr Begriff als Gesellschaft, in die man eintreten soll, von der man ausgeschlossen werden kann (Matth. 18, 17. 18), wie die Natur des Menschen selbst. Sie ist für sichtbare Menschen bestimmt, besteht aus solchen, soll auf sie wirken; Gott verlangt auch einen äußern Cultus vom Menschen [4]; er fordert auch das äußere Bekenntniß des Glaubens vor den Menschen (Matth. 10, 32. 33). Christus hat ein sichtbares Oberhaupt in seiner Kirche eingesetzt, sichtbaren Menschen seine Gewalt übertragen, an sichtbare Zeichen seine höchsten Gnaden geknüpft und ein schon im Alten Bunde (Malach. 1, 11) verheißenes immerwährendes sichtbares Opfer eingesetzt. Nur als sichtbare Kirche kann sie ihre Einheit, Allgemeinheit und Apostolicität erweisen. Gott ist Mensch geworden, die Kirche ist der Leib Christi (Röm. 12, 4 f.; 1 Kor. 10, 16. 17; 12, 4 ff. 27; Kol. 1, 24); wie der Sohn Gottes leiblich und augenfällig seine Mission vollzog, so auch die Kirche.

13. So ist die Kirche nothwendig sichtbar, sie glänzt und strahlt durch die Gaben, womit Christus seine heilige Braut geschmückt hat, durch Merk-

[1] *Encycl. Leon. XIII.* cit. p. 18. [2] *Tarquini* l. c. p. 4. 28.

[3] Isai. 2, 2; 61, 9; Matth. 5, 14 ff.; 21, 33 ff.; Luc. 12, 42; 1 Tim. 3, 1 ff.; vgl. 1 Kor. 5, 13.

[4] Cf. *Thom.* 2. 2 q. 81 a. 7; q. 84 a. 2 ad 1.

male, die sie allen erkennbar machen; aber diese visibilitas und conspicuitas ecclesiae schließt nicht aus das innere und unsichtbare Wesen der Kirche. Das innere Wesen der Kirche besteht nicht in ihrer sichtbaren Erscheinung, sondern in der unsichtbaren, Gott zugewandten Seite — die Verbindung der lebendigen Glieder der Kirche mit Christus durch die Gnade, Christus, der bei seiner Kirche bleibt, die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, das ganze innere Leben im Heiligen Geiste kennt nur Gott allein, sichtbar wird dieses nur in äußeren Formen und Erscheinungen. Die Kirche ist darum zugleich Gegenstand des Schauens und Gegenstand des Glaubens („credo ecclesiam"). Sie ist ihrem Wesen nach eine geistige und übernatürliche Gesellschaft (societas spiritualis et supernaturalis), die übernatürliche Mittel zu ihrem Zwecke gebraucht; sie ist nicht von dieser Welt (Joh. 18, 36), wie Christus und seine Jünger nicht von dieser Welt sind (17, 14. 16), aber sie ist in dieser Welt als das sichtbare Reich Gottes auf Erden, sie ist eine sichtbare Gesellschaft (societas visibilis et externa), die darum auch äußerer, sichtbarer Mittel bedarf, und nicht auf bloß innere und übernatürliche Mittel beschränkt werden kann. Wie Christus Gottheit und Menschheit in sich vereinigt hat, so hat auch die Kirche ihr göttliches und menschliches Element.

Darum ist an der Kirche *corpus* und *anima* zu unterscheiden. Lebendige Glieder am Leibe der Kirche, ihr zugehörig quoad corpus et animam sind die Katholiken im Stande der heiligmachenden Gnade, quoad corpus tantum gehören ihr die Katholiken an, die im Stande der Todsünde sich befinden; quoad animam tantum alle Gerechtfertigten, die (unverschuldeter Weise) sich außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche befinden, wie die bloß materiellen Häretiker.

14. 2) Seiner Kirche hat Christus die Perpetuität und Indefectibilität verheißen[1]. Ist der Zweck der Kirche, das Heil, das in Christus erschienen ist, allen Menschen aller Zeiten zu vermitteln, so muß auch die

---

[1] Schon Isai. 61, 8 ff.; 9, 6. 7 verheißt die Unvergänglichkeit der Kirche, ebenso Dan. 2, 44. Christus verheißt seinen Aposteln, und da diese nicht bis zum Ende der Welt leben, offenbar auch ihren Nachfolgern, denen, durch die das Evangelium auf der ganzen Erde verkündet wird (Matth. 24, 14), seine Gegenwart und damit seinen Schutz und Beistand „alle Tage", also ununterbrochen, ἕως συντελείας τοῦ αἰῶνος (Matth. 28, 20; vgl. Richt. 6, 12. 16; Isai. 8, 8—10; 43, 2; Ps. 41, 4; Jer. 1, 8), er verheißt (Matth. 16, 18), daß die πύλαι, d. i. die Macht (vgl. Gen. 24, 60; Richt. 5, 8; 3 Kön. 8, 37; Ps. 147, 13), ᾅδης, d. i. der Hölle, die Kirche nicht überwältigen werden (vgl. Kol. 1, 13; Eph. 2, 2; 6, 12). Faßt man aber auch mit neueren Exegeten „Pforten der Hölle" nicht als die Macht des Satans, sondern als den Tod, die Verwesung, so verheißt es doch ebenso die Unvergänglichkeit der Kirche und als Folgerung des Ausspruchs Christi auch die Unveränderlichkeit. Vgl. Schegg, Evangelium nach Matthäus, Bd. II. München 1857, S. 360 ff.

Kirche fortbestehen und in ihr all das, was zur Erreichung dieses Zweckes nothwendig ist. Das Christenthum ist die absolut vollkommenste Religion und kann daher nie aufhören, nie beseitigt werden, darum auch die Kirche nicht, die dessen nothwendige Darstellung ist. Die Kirche ist gestiftet für alle Zeiten, sie ist eine *societas perpetuo duratura*, und darum auch unveränderlich. Denn die Gesellschaft hört auf, ist nicht mehr dieselbe, wenn ihr Wesen verändert wird. Das Wesen der Kirche muß immer dasselbe bleiben, wenn sie die Kirche Christi sein soll. Wohl gehen Veränderungen in der Kirche vor, sonst hätte sie auch keine Geschichte; es wechseln Personen und Zeiten; wie die Kirche selbst aus dem kleinen Senfkorn zum mächtigen Baume sich entwickelte, so entfaltet sich auch ihre Disciplin, werden neue Gesetze nothwendig, ja selbst ihr Glaube wird immer mehr entwickelt, erklärt, durchdrungen, aber ohne Vermehrung und Verminderung des depositum fidei. Die Veränderungen, die an der Kirche vorgehen, sind nur modale, accidentelle, keine substanziellen; das Wesen der Kirche ist unveränderlich.

15. Daraus folgt 3) nothwendig die Unverirrlichkeit, Unfehlbarkeit der Kirche. Kann die Kirche nicht aufhören, so auch nicht ihre wesentliche Grundlage, ihr Glaube; ist die Kirche unveränderlich in ihrem Wesen, so muß sie es in ihrem Glauben sein. Diese Unfehlbarkeit hat Christus, der die Wahrheit selbst ist [1], seiner Kirche verheißen [2]; er hat uns angewiesen, überall der Kirche zu folgen, ihrem Ausspruch unser Urtheil zu unterwerfen (vgl. 2 Kor. 10, 5); er selbst würde uns in Irrthum führen, wenn die Kirche irren, also in Irrthum führen könnte. Würde die von Christus gestiftete Kirche in Irrthum fallen, so wäre nicht mehr bei ihr der Geist der Wahrheit, der nach Christi Verheißung bei ihr bleiben und sie in alle Wahrheit einführen soll; sie wäre nicht mehr, wie der Apostel sie nennt, die Kirche des lebendigen Gottes, Pfeiler und Grundveste der Wahrheit [3].

Die Unverirrlichkeit der Kirche (passive Unfehlbarkeit) beruht aber auf dem Lehramte der Kirche, dem Christus die (active) Unfehlbarkeit verheißen hat.

16. Die Kirche ist 4) nothwendig; die Theilnahme an ihr ist Bedingung der Seligkeit. Christus hat sie für alle Menschen gegründet; nach Christi ausdrücklich erklärtem Willen sollen alle getauft und damit Glieder der Kirche werden, alle von ihr belehrt, von ihr geleitet werden. Ohne den Glauben und die Lebensgemeinschaft mit Christus kein Heil: durch die Kirche

---

[1] Joh. 1, 14; 14, 6; Kol. 2, 3.

[2] Joh. 15, 15; 14, 26; 16, 13; Matth. 28, 18—20; Isai. 59, 21 (vgl. Vatic. prooem. sess. III); 61, 1—2; 26, 2. 3; Zach. 8, 13 ff.

[3] 1 Tim. 3, 15. Kirche und Wahrheit sind unzertrennlich: „qui sunt extra veritatem, *id est*, qui sunt extra ecclesiam“ (*Iren.* adv. haer. IV. 32); „ecclesia est, ubi fides vera est“ (*Hier.* in Ps. 133).

aber wird der Glaube vermittelt, durch sie treten wir in Lebensgemeinschaft mit Christus. Alle Gnade ist nach dem Sündenfalle gratia Christi; seine Gnadenschätze hat Christus seiner Kirche übergeben. Durch die Kirche erhalten wir den wahren Glauben, ohne den es nicht möglich ist, Gott zu gefallen (Hebr. 11, 6); wer auf die Kirche nicht hört, soll einem Heiden gleich geachtet werden (Matth. 18, 17). Durch die Kirche nur stehen wir in Verbindung mit Christus [1].

Die Kirche ist also eine *societas necessaria*, in die einzutreten alle verpflichtet sind; sie ist nothwendig, d. h. mit moralischer Nothwendigkeit. Und darum ist sie die „allein seligmachende“ („extra ecclesiam nulla salus“, Conc. Lateran. IV. c. 1) [2]. Sie ist die einzige von Christus gestiftete Heilsanstalt, durch die wir zur Seligkeit geführt werden sollen; es gibt keine andere Kirche, die selig macht. Christus hat nicht mehrere Kirchen gestiftet, Christi Werk kann auch von den Menschen nicht verbessert, reformirt werden. Seine Kirche muß seinen Verheißungen gemäß im vollen Besitze der Wahrheit sein. Die durch Losreißung von der einen Kirche entstandenen Religionsgesellschaften können nicht als verschiedene Formen derselben Kirche betrachtet werden, da sie in wesentlichen Punkten mit ihr in Widerspruch stehen (89). Wer durch schwere Schuld von der einen wahren Kirche getrennt ist und bleibt, kann nicht selig werden. Wer aber selig wird, wird es durch die eine von Christus gegründete römisch-katholische Kirche; steht er auch (ohne Schuld) außerhalb ihrer Gemeinschaft, gehört er ihr aber quoad animam an, so wird er nicht durch den Irrthum, dem er unverschuldeter Weise anhängt, sondern durch die eine katholische Kirche, der er durch die Taufgnade angehört, selig. Darum hat die Kirche auch den Satz Quesnels (prop. 29) verworfen: „extra ecclesiam nulla conceditur gratia“. Könnte außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche gar keine Gnade verliehen werden, so könnte auch kein von dieser Getrennter zum Glauben und zur Kirche gelangen, da er dazu schon der Gnade bedarf. Aber auch alle Gnade, die extra ecclesiam, d. h. außerhalb der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche verliehen wird, kommt den Getrennten durch die eine Kirche zu. Wer selig wird, wird es durch die eine wahre Kirche Christi; unverschuldeter Irrthum über diese kann aber nicht vom Heile ausschließen.

---

[1] Matth. 10, 14. 15; Luc. 10, 16; Marc. 16, 16; Joh. 15, 5. 6; Röm. 10, 14. 15; 2 Theſſ. 3, 14. *Cyprian.*, de unit. eccles. n. 24: „Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem. Nec pervenit ad Christi praemia, qui relinquit ecclesiam Christi.“

[2] Cf. c. 1 de M. et O. in xvag. comm. I. 8: „Unam sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est nec remissio peccatorum.“

Zu den wesentlichen Eigenschaften der Kirche gehören besonders auch diejenigen, die zugleich die äußeren Kennzeichen oder Merkmale der wahren Kirche Christi sind.

4. Aeußere Kennzeichen der Kirche.

17. Kennzeichen, Merkmal (nota) einer Sache ist dasjenige, woran sich diese erkennen und von anderen unterscheiden läßt. Das Merkmal muß bekannter sein als das Gesuchte[1], es muß ihm ausschließlich zukommen, es muß hinreichend sein, zur Erkenntniß desselben zu führen, es muß Bestand haben. Merkmale der Kirche sind jene Eigenschaften, durch welche diese als die wahre Kirche Jesu Christi gefunden und erkannt werden kann.

Als solche Merkmale bezeichnet das von allen Christen anerkannte, vom zweiten allgemeinen Concil im Jahre 381 aufgestellte oder vielmehr als bereits übliches von ihm recipirte Glaubensbekenntniß[2]: die Einheit, Katholicität, Heiligkeit und Apostolicität[3]. Diese Eigenschaften legt die Heilige Schrift der Kirche bei, sie bekennt die gesammte Tradition als die Kennzeichen der wahren Kirche Jesu Christi. Diese Merkmale aber kommen in Wirklichkeit der römisch-katholischen Kirche und nur ihr allein zu und erweisen sie dadurch als die einzig wahre Kirche Jesu Christi.

18. Die Kirche Christi muß katholisch sein, d. i. allgemein. Das spricht der Heiland aus, indem er seine Apostel „in die ganze Welt" sendet (Marc. 16, 15. 16), „alle Völker" zu lehren (Matth. 28, 19. 20), und verheißt, daß „das Evangelium auf der ganzen Erde verkündet werde zum Zeugniß allen Völkern" (Matth. 24, 14)[4], und indem er seiner Kirche immerwährende Dauer verheißt (14), gleichwie schon das Alte Testament dasselbe verheißen hatte[5]. Was sagt dies aber anders aus, als daß seine Kirche die allgemeine sein soll, wenn auch der Name „katholisch" sich nicht in der Schrift findet? Dieses Merkmal aber findet sich nur in der Kirche, die auch den Namen katholische Kirche sicher schon im ersten christlichen Jahrhundert trug, wie sie Ignatius der Märtyrer, die Kirche von Smyrna in ihrem Rundschreiben über das Martyrium des hl. Polykarp in

---

[1] Wenn die Conf. Aug. Wahrheit der Predigt und rechtmäßige Verwaltung der Sacramente nennt, so ist das nicht mehr bekannt, als was man daran erkennen soll, eines ist vom andern nicht getrennt. Vgl. *Augustin.* de bapt. c. Don. III. 19: „Omnes seductores non aliter populos fefellerunt, nisi praetextu sacramentorum et scripturarum, quae tenent ad speciem, non ad salutem."

[2] Vgl. Hefele, Conciliengeschichte 2. Bd. 2. Aufl. Freiburg 1875, S. 10.

[3] Πιστεύομεν . . . εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν.

[4] Vgl. Matth. 26, 13; 8, 11. 12; 20, 6—16; 22, 1—14.

[5] Isai. 2, 1 ff.; 9, 6; 11, 10; 49, 6; 51, 4; 52, 10; Ps. 2, 8; 97, 3; Dan. 2, 44; Mich. 5, 2; Malach. 1, 11; Gen. 12, 2; 18, 18; 22, 18; 49, 10.

einer Weise nennen, daß dies unzweifelhaft ein längst bekannter, geläufiger Name gewesen sein muß[1]. Ja schon in diesem ihrem Namen finden die heiligen Väter einen Beweis, daß sie allein die wahre Kirche Christi ist. So sagt der hl. Augustinus: „Wir müssen die christliche Religion festhalten und die Gemeinschaft derjenigen Kirche, welche die katholische ist und die katholische nicht allein von den Ihrigen, sondern auch von allen ihren Feinden genannt wird. Denn selbst die Häretiker und Schismatiker, sie mögen wollen oder nicht, nennen nichts anderes die katholische Kirche als eben die katholische. Denn sie können nicht verstanden werden, wenn sie dieselbe nicht mit diesem Namen, mit dem sie vom ganzen Erdkreis benannt wird, unterscheiden.“[2]

Die Katholicität, Universalität der Kirche ist eine doppelte, eine absolute (de jure), die ihr (als proprietas) nach dem Willen ihres göttlichen Stifters zukommt, indem sie für alle Völker und alle Zeiten bestimmt ist, und eine relative (de facto)[3], moralische, die (als nota) ihr zukommt in Bezug auf ihre Lehre, auf Ort und Zeit vor jeder andern Religionsgesellschaft, vor allen Secten. Dieses Merkmal hat die römisch-katholische Kirche, die allein ihren Ursprung von Christus hat und ununterbrochen allzeit fortbestand, die überallhin sich ausgebreitet hat[4] und als Weltkirche durch alle Jahrhunderte ihren Beruf erfüllt, allen Völkern das Evangelium zu verkünden durch ihre segensreiche Missionsthätigkeit.

Außerhalb der römisch-katholischen Kirche fehlt die Allgemeinheit, die Katholicität. Alle Secten sind erst später entstanden, von Menschen gestiftet, meist nach ihnen benannt[5]. Entstanden durch Abfall von der katholischen Kirche, haben sie sich meist in Nationalkirchen aufgelöst oder sind doch auf einzelne Länder beschränkt. Weder der Zeit noch dem Raume nach katholisch, entstehen und vergehen sie; und wenn auch manche sich weit ausgebreitet haben, so doch nie in dem Maße, wie die katholische Kirche, und nicht durch das Martyrium, sondern durch ganz andere Mittel, vielfach durch weltliche Gewalt, auf die sie sich stützen, nicht durch Bekehrung heidnischer Völker, wie anerkanntermaßen auch ihre Missionsthätigkeit ziemlich unfruchtbar ist[6].

19. Die Katholicität hat zur Voraussetzung die Einheit. Wie die

[1] *Ignat.* M. ep. ad Smyrn. c. 8; *Eus.* H. E. IV. 15, 1.

[2] *Aug.* de vera relig. c. 7 n. 23; 12; *Iren.* adv. haer. I. 20; III. 8; *Lactant.*, Div. instit. IV. 30; cf. *Tertull.* adv. Marc. IV. 4; *Cypr.* ep. 45 ad Cornel.; *Aug.* c. ep. fundam. c. 4; de util. cred. c. 7; *Basil.* ep. 72; *Chrys.* hom. 23 in Act.

[3] Vgl. Röm. 1, 5. 8; 10, 18; Kol. 1, 6. 23; 1 Kor. 1, 2. 8; 9, 20 ff.; Apg. 1, 8; 13, 47.

[4] *Aug.* de unit. eccles. c. 22: „Illae quippe (die Secten) in multis gentibus, ubi ista (die kathol. Kirche) est, non inveniuntur; haec autem, quae ubique est, etiam ubi illae non sunt, invenitur.“

[5] Cf. c. 29 C. XXIV. q. 3.

[6] Vgl. Göpfert, Die Katholicität der Kirche. Würzburg 1876.

wahre Kirche nur eine sein kann (unicitas) und Christus nur eine Kirche auf den einen Felsen gebaut hat (Matth. 16, 18), so muß diese auch die Einheit (unitas) besitzen, die Christus selbst als Merkmal seiner Kirche bezeichnet, an welcher die Welt ihn und sein Werk als göttlich erkennen soll (Joh. 17, 18—24); die Gläubigen sollen der Leib Christi, „viele Glieder, aber ein Leib" (1 Kor. 12, 27. 20) sein, wie ein Herr, ein Glaube, eine Taufe (Eph. 4, 5), ein Hirte und eine Heerde (Joh. 10, 16) [1]. Die katholische Kirche besitzt diese Einheit im innern Glauben wie in der äußern Verkündigung und dem Bekenntniß desselben Glaubens (unitas symboli), die Einheit der Sacramente nach ihrer innern Kraft und äußern Spendung (unitas sacramentorum), die Einheit des Leibes in der innern geistigen Gemeinschaft und in der Regierung durch das eine Oberhaupt wie in der Unterordnung aller Glieder unter dasselbe (unitas corporis). Als Merkmal der Kirche zeigt sich die Einheit der Zeit wie dem Raume nach in der Verkündigung und dem Bekenntniß des einen Glaubens, der Feier des einen Opfers und der Spendung derselben Sacramente, in der Regierung durch das eine Oberhaupt, dem alle Glieder untergeordnet sind. Jahrhunderte sind vorübergegangen an der Kirche, zahllose Secten in ihnen aufgetaucht und verschwunden: die eine römisch-katholische Kirche ist dieselbe geblieben; obwohl ausgebreitet über den Erdkreis und die verschiedenartigsten Länder und Völker umfassend, hat sie überall die Einheit bewahrt. Sie kennt keine Nationalkirchen [2], sie ist die *societas una per totum orbem diffusa*, Glaube, Sacramente und Regierung sind allzeit und überall dieselben; wenn auch verschieden die Gaben in der Kirche, verschieden die Individuen und Nationen, wenn sie auch als eine *societas composita* selbst wieder viele untergeordnete Gesellschaften in sich begreift, z. B. die religiösen Orden: so ist es doch ein Glaube, ein Opfer, eine Taufe, ein Hirte, in dem alle zu einem Leibe verbunden sind [3].

Ist das Kennzeichen der wahren Kirche die Einheit, so kennzeichnet die Häresie die Uneinigkeit, die Zersplitterung. Ein Irrthum rief stets neuen hervor. Der Gnosticismus, Arianismus u. s. w. verzweigte sich wieder in neue Secten, die, unter sich uneins, nur einig waren in der Bekämpfung der wahren Kirche. Und wo finden wir heutzutage die Einheit außerhalb

---

[1] Vgl. Joh. 10, 27 ff.; 15, 5 ff.; 1 Kor. 1, 10; Phil. 2, 2; Eph. 4, 3 ff. 1 Kor. 10, 17; 12, 12 ff.

[2] Syllab. n. 37: Institui possunt nationales ecclesiae ab auctoritate Romani Pontificis subductae planeque divisae.

[3] *Cyprian.* ep. 70 ad Januar.: „una ecclesia a Christo Domino super Petrum origine unitatis et ratione fundata." *Hilar.* in Ps. 121 n. 5: „quia unum ecclesia corpus est, . . . per fidei unitatem, per caritatis societatem, per operum voluntatisque concordiam, per sacramenti unum in omnibus donum unum corpus sumus."

der katholischen Kirche? Es fehlt die Einheit in der Regierung, die Einheit in den Sacramenten, selbst die Einheit im Glauben. „Wollte man", schreibt v. Döllinger, „(nach der Reformation) von einer deutschen lutherischen oder evangelischen Kirche reden, so entsprach dieser Bezeichnung in der Wirklichkeit nur ein Aggregat von Landeskirchen, deren jede durch die Grenzen ihres Landes begrenzt war, und die in keiner Beziehung ein lebendiges Ganzes, eine organisch verbundene Einheit darstellen. . . . So ist denn die katholische Religion, welche mehr Bekenner zählt als alle übrigen christlichen Genossenschaften zusammengenommen, die einzige Weltreligion im wahren Sinne." [1]

20. Die Kirche Christi muß als göttliche Stiftung heilig sein. Sie ist der Leib Christi (Eph. 1, 23), die Braut Christi (Eph. 5, 23 ff.), der Tempel Gottes (Eph. 2, 21. 22), verbunden durch den Heiligen Geist (Eph. 2, 18 ff.), darum heißen die Glieder der Kirche berufene Heilige (Röm. 1, 7), ein heilig Volk (1 Petr. 2, 9). Der Heiland spricht selbst dieses Merkmal aus (Joh. 17, 17—19); er hat sich hingegeben für die Kirche, „ut illam sanctificaret", „ut sit sancta et immaculata" (Eph. 5, 26. 27). Die innere Heiligkeit, die der Kirche zukommt wegen ihres göttlichen Stifters und Hauptes, wegen des in ihr wirkenden Heiligen Geistes [2], wegen ihres Zweckes, ihrer heiligen Lehre und Heilsmittel, offenbart sich als Merkmal nach außen durch die heroischen Tugenden ihrer Heiligen, insbesondere das Martyrium, durch die Befolgung der evangelischen Räthe und die in der Kirche nie ganz aufhörenden Charismen und Wundergaben. Die Kirche ist die Mutter der Heiligen; durch ihre Lehre, ihre Gnadenmittel, ihre Gebote und Räthe sind die Heiligen, wie sie alle Perioden der Kirchengeschichte aufweisen, heilig geworden. So erweist sich ihre Lehre als heilig, weil heiligmachend, und die Kirche kann allen gleich Christus zurufen: „Befolget meine Lehre und ihr werdet es an euch selbst erfahren, daß sie aus Gott ist." Ihre Gnadenmittel, schon allein das Bußsacrament in seiner Einführung, seinem Fortbestand und seinen Wirkungen, beweisen die Heiligkeit der katholischen Kirche. Heilige Männer, die selbst das übten, was sie lehrten, haben sie bei den heidnischen Völkern eingeführt.

Wer aber waren die Stifter der durch Abfall von der Lehre der katholischen Kirche entstandenen Religionsgenossenschaften, wo sind ihre Wunder und Charismen? Sie haben keine Heiligen aufzuweisen, deren Heiligkeit Gott wunderbar bestätigt hat, wie die katholische Kirche; sie haben die schönste Blüthe des Strebens nach Heiligkeit, den Ordensstand, verworfen oder doch nie in der Weise, wie in der Kirche, nachzuahmen vermocht.

---

[1] Döllinger, Kirche und Kirchen. München 1861, S. 18. 25.

[2] *Iren.* adv. haer. III. 24, 1: „Ubi enim ecclesia, ibi Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia, spiritus autem veritas."

Wenn man einwendet, daß auch außerhalb der Kirche viele Tugenden und gute Werke, in der katholischen Kirche aber auch Sünder sich befinden, so ist zu entgegnen: 1) Abgesehen davon, daß natürlich Gutes, natürlich gute Werke sich auch bei Heiden finden, reicht der moralische Einfluß des Christenthums auch über die Grenzen der Kirche hinaus; auch Heiden kann ein übernatürlicher Einfluß der Gnade zu Theil werden. Getaufte aber, welche die Taufgnade bewahren oder durch vollkommene Reue die Rechtfertigung wieder erlangen, gehören quoad animam zur Kirche und können, wenngleich sie vieler Gnadenmittel der Kirche entbehren, auch gewiß übernatürliche Tugenden üben. Aber nur in der katholischen Kirche finden sich die Früchte des Christenthums in ihrer vollen Kraft und in ihrem vollen Maße [1].

2) Wohl muß, wenn die Kirche in Wahrheit heilig ist, immer ein großer Theil ihrer Glieder vom Heiligen Geiste belebt sein. Aber die Heiligkeit der Kirche ist hienieden nur eine sanctitas inchoata, erst jenseits in statu triumphi tritt die sanctitas consummata ein. Es steht daher die Unheiligkeit einzelner Glieder nicht in Widerspruch mit der Heiligkeit der Kirche, indem jene eben nur todte Glieder am Leibe der Kirche sind, nur zum corpus, nicht zur anima ecclesiae gehören. Die Kirche hat ja gerade die Aufgabe, die Sünder zur Seligkeit zu berufen und zu erziehen. Daß Aergernisse kommen, hat der Heiland selbst als (moralisch) nothwendig erklärt und in den Gleichnissen von der Kirche vorausgesetzt, daß auch Sünder in der Kirche sich befinden. Wozu sonst die Strafgewalt in der Kirche, wie auch schon die Apostel Sünder aus der Kirche ausschließen mußten, wozu die Einsetzung des Bußsacramentes? [2]

21. Die Kirche Christi ist apostolisch, denn sie ist auferbaut auf dem Grunde der Apostel (Eph. 2, 20; Offenb. 21, 14), den Aposteln hat Christus seine Gewalt übertragen, sie hat er ausgesandt, alle Völker zu lehren; die apostolische Autorität muß darum in der Kirche sich fortpflanzen, ununterbrochen in ihr fortdauern. Die katholische Kirche ist allein apostolischen Ursprungs *(nota antiquitatis)* [3]; es gibt keine andere Religionsgesellschaft, welche den Anspruch erheben könnte, von den Aposteln an bestanden zu haben; von allen können wir die Zeit ihres Entstehens angeben bis zur jüngsten Secte, dem sogen. Altkatholicismus, der im Jahre 1870 entstand. Nur die katholische Kirche bestand von Christus an und die Gegner der Kirche

[1] Vgl. Heinrich, Dogmat. Theologie Bd. I. Mainz 1873. S. 507.

[2] Vgl. Matth. 13, 24 ff. 47; 22, 2 ff.; 25, 1 ff.; 18, 17; Joh. 20, 23.

[3] *Tertull.* de praescript. c. 36 sagt von den Häretikern: „Qui estis vos, unde et quando venistis? Ubi tam diu latuistis?“ *Hier.* adv. Lucif. in fin.: „Ex hoc ipso, quod posterius instituti sunt, eos se esse indicant, quos *futuros* Apostolus praenuntiavit.“ Cf. *Bellarm.* de eccles. III. 3.

selbst behaupten nur eine Entartung, eine allmähliche Veränderung derselben, aber wenn sie die Zeit derselben angeben sollen, so wissen sie keine anzugeben oder weichen darin weit von einander ab. Die katholische Kirche vermag noch heute, wie es Irenäus bis auf Papst Eleutherius that, die Reihe der in ununterbrochener Succession dem hl. Petrus nachgefolgten Stellvertreter Christi anzugeben, sie hat das rechtmäßige Lehramt ununterbrochen bewahrt, und dadurch auch die apostolische Glaubensregel, im Primate und dem mit ihm vereinigten Episkopate.

Hat Christus den Primat und den Episkopat in seiner Kirche eingesetzt, so müssen diese auch in der Kirche fortbestehen. Und auf dieser ununterbrochenen Fortpflanzung der apostolischen Autorität, und zwar a) im Primate des Apostelfürsten Petrus, fortgesetzt im römischen Stuhle, b) in der Gewalt der Apostel insgesammt, fortgesetzt im kirchlichen Episkopate, beruht das Kennzeichen der Apostolicität, das die römisch-katholische Kirche als die Kirche Christi erweist. Tertullian führt den Beweis der Apostolicität in schlagender Weise aus: Christus hat uns an die Lehre der Apostel angewiesen. Diese Lehre der Apostel können wir nur durch die von den Aposteln gegründeten Kirchen erhalten[1]. Die apostolischen Kirchen sind solche entweder unmittelbar, die von den Aposteln selbst gegründet sind, oder mittelbar, welche von den ersteren gegründet wurden. Die unmittelbar apostolischen Kirchen erweisen sich als apostolisch durch die ununterbrochene Succession ihrer Bischöfe; die mittelbar apostolischen Kirchen nur dadurch, daß sie mit ersteren in Glaube und Lehre übereinstimmen[2]. Damit die wahre Kirche allzeit erkannt werden kann, muß also wenigstens eine unmittelbar apostolische Kirche in ununterbrochener Succession ihrer Bischöfe fortbestehen. Nun aber ist es allein die römische Kirche, welche von allen unmittelbar apostolischen Kirchen nachweisbar in ununterbrochener Succession ihrer Hirten allzeit fortbestand, darum müssen alle anderen Kirchen mit ihr übereinstimmen und ist die Kirche Jesu Christi die römisch-katholische Kirche[3].

---

[1] *Tertull.* de praescr. c. 21 seq.: „Hanc igitur dirigimus praescriptionem, si D. Jesus Christus Apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores, quam Christus instituit. . . . Quid autem praedicaverint, i. e. quid Christus illis revelavit, et hic praescribam, non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt" etc.

[2] C. 31 seq.: „Edant ergo (haeretici) origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab Apostolis decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum Apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. . . . Ipsa doctrina eorum cum apostolica comparata ex diversitate et contrarietate sua pronuntiabit, neque Apostoli alicujus auctoris esse neque Apostolici."

[3] Darum heißt die römische Kirche „mater ac radix omnium ecclesiarum" (*Cyprian.* ep. 65), „principalis cathedra, unde unitas sacerdotalis exorta est et ad

5. Die göttliche Einsetzung des Primates.

22. „Jedes lebendige Ganze fordert einen Mittel- und Einigungspunkt, ein Oberhaupt, welches die Theile zusammenhält. In der Natur und Architektonik der Kirche ist es begründet, daß dieser Mittelpunkt eine bestimmte Persönlichkeit, der gewählte Träger eines der Sache oder dem Bedürfnisse der Kirche entsprechenden Amtes sein muß." [1] Wohl ist Christus das (unsichtbare) Haupt der Kirche, das fundamentum (primarium), der Hirte der Kirche: aber die Kirche, der Leib Christi, das Gebäude, das Haus Gottes, die Heerde Christi (1 Kor. 3, 9 ff.; 10, 4; 1 Petr. 2, 4. 5; Eph. 2, 19—22; Gal. 4, 26; 1 Tim. 3, 15; Offenb. 3, 12; 21, 10 ff., Röm. 12, 4. 5; 1 Kor. 10, 17) bedarf als äußere sichtbare Gesellschaft auch eines homogenen Hauptes, eines dem Gebäude entsprechenden Fundamentes, eines sichtbaren Hirten. Als solchen hat Christus den Petrus eingesetzt.

Dies beweist I. die Verheißung Matth. 16, 18. 19, die 1) dem Petrus allein zu Theil wird. Petrus bekennt: *Tu* es filius Dei, Christus sagt ihm: *Tu* es Petrus. In feierlicher Weise redet der Heiland ihn an: „Simon Bar-Jona, revelavit *tibi Pater*, et *ego* dico *tibi*: *Tu* es Petrus et super *hanc petram* aedificabo ecclesiam meam. Die letzteren Worte auf Christus selbst zu beziehen, ist grammatisch unzulässig, zerstörte den Zusammenhang. Eben weil Christus der Fels, das eigentliche Fundament der Kirche ist, ist es seine Kirche, die er auf Petrus baut, ist Petrus Christi Stellvertreter. So wenig aber Christi Priesterthum ein stellvertretendes Priesterthum überhaupt ausschließt, ebensowenig das fundamentum primarium ein fundamentum secundarium. Sind auch die Apostel alle Fundamente der Gläubigen (Eph. 2, 20), so hat doch nach dem Rathschluß des Vaters der Herr auf dieses Fundament seine Kirche gebaut. Wenn z. B. Chrysostomus und Ambrosius den Glauben Petri das Fundament nennen, so meinen sie keineswegs den abstracten Glauben, sondern den gläubigen Petrus; der Glaube Petri ist causaliter, Petrus formaliter das Fundament. Dieses muß dem Gebäude entsprechen, das aus lebendigen Personen besteht (1 Petr. 2, 5). Aehnlich sagt auch Ambrosius, der Glaube Petri sei auf dem Wasser gewandelt, statt: Petrus kraft seines Glaubens. So sagen Optatus und

---

quam perfidia nequit habere accessum" (ep. 18), „ad quam necesse est omnem convenire ecclesiam" (*Iren.* adv. haer. III. 2, 2). Cf. c. 25 C. XXIV q. 1. Darum heißt der römische Stuhl vorzugsweise sedes Apostolica (*Athanas.*, Hist. Arianor. ad mon. c. 35). Vgl. Döllinger a. a. O. S. 25: „Wer erklärt: ich erkenne den Papst nicht an, oder die Kirche, der ich angehöre, will für sich stehen, der Papst ist für uns ein Fremder, seine Kirche ist nicht die unsrige — der erklärt eben damit: wir sagen uns los von der allgemeinen Kirche, wir wollen kein Glied mehr an diesem Leibe sein."

[1] Döllinger a. a. O. S. 25.

Augustinus, Christus habe der Kirche diesen Charakter verliehen, deren Bild, figura, Petrus sei, gleichwie Augustinus auch von der Taufe Jesu im Jordan sagt: „personam ecclesiae gerebat"; sie wollen damit nur ausdrücken, daß Christus den Primat nicht dem Petrus für seine Person allein, sondern zum Besten der Kirche, als immerwährendes Erbgut der Kirche verliehen hat. Geben die Väter öfter allegorische Deutungen dieser Stelle, so haben sie doch auch an anderen Orten den richtigen Wortsinn erklärt. Matth. 16, 23 ist nur comparativ zu verstehen und steht nicht entgegen der ohnehin erst später ihm verliehenen Würde. Mag Petrus auch im Namen aller geantwortet haben, so hat doch nur Petrus, der die göttliche Offenbarung empfing, den Christus genau bezeichnet, die Verheißung des Primates empfangen.

2) Unzweifelhaft wird dem Petrus hier eine größere Gewalt vor allen anderen Aposteln, die höchste hierarchische Gewalt, darum auch über die Apostel selbst verheißen. Denn Petrus soll a) das Fundament der Kirche sein, empfängt b) allein die Schlüssel des Himmelreichs, c) die höchste Binde- und Lösegewalt. Simon Jonas, dem der Herr früher (Joh. 1, 42) schon gesagt hatte, daß er Petrus heißen werde, soll sein das Fundament, auf welches der Sohn Gottes seine Kirche baut, die so fest sein soll, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen können. Die Festigkeit empfängt aber das Gebäude vom Fundamente. Ist dieses Gebäude ein lebendiger Leib, so ist Petrus sein Haupt. Ist schon die Namensänderung in der Heiligen Schrift stets von Bedeutung, wie bei Abraham, Israel, so besonders hier, wo der Herr den Namen, welchen die Heilige Schrift sonst dem Herrn selbst beilegt (Isai. 8, 14; 28, 16; Röm. 9, 33; 1 Kor. 10, 4; 1 Petr. 2, 7; Dan. 2, 34), dem Simon Jonas gibt, ihn an seiner Stelle zum saxum immobile (Ambros. serm. 47) [1], also zu seinem Stellvertreter bestimmend. Durch ihn soll der Kirche die Einheit und eine solche Festigkeit werden, daß Tod und Hölle nichts über sie vermögen (vgl. Matth. 7, 24 ff.). Nur zu Petrus spricht der Herr: Dir will ich die Schlüssel des Himmelreichs geben. „Die Uebergabe von Schlüsseln ist jederzeit ein Symbol der Ausstattung mit der höchsten Vollmacht zu befehlen gewesen. So wird es auch in der Schrift gebraucht" [2] (Isai. 22, 19 ff.; 9, 6; Job. 12, 14;

---

[1] Πέτρος ist offenbar dasselbe wie πέτρα; nach manchen bedeutet es Steinchen, was noch bezeichnender wäre, denn so hätte Christus das Steinchen zum Stein, zum Fels gemacht. Im Syrochaldäischen wie in der persischen, armenischen, koptischen Uebersetzung ist es ohnehin dasselbe Wort. So fällt das Schwanken des hl. Augustinus, das nur die exegetische Frage betrifft (Retract. I. 21), hinweg. *Leo M.* ep. 89 (al. 10): „Hunc in consortium individuae unitatis assumptum id, quod ipse erat, voluit nominari dicendo: Tu es Petrus etc."

[2] Wiseman, Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der kath. Kirche. Regensburg 1838. II. S. 13 f.

Offenb. 3, 7). Wie bei den Rabbinen, so finden wir auch bei den Griechen κλειδοῦχος, κλειδουχεῖν[1] besonders von der priesterlichen Gewalt. Wird auch die Binde- und Lösegewalt von den Exegeten verschieden erklärt[2], so bezeichnet sie in Verbindung mit der Schlüsselgewalt jedenfalls auch die höchste Gewalt als Stellvertreter dessen, auf dem die Fülle der Herrschaft ruht (Matth. 28, 18), also in dem dreifachen Amte, das Christus seinen Aposteln übertrug. Auch die Apostel insgesammt erhalten die Binde- und Lösegewalt, aber erst nach Petrus (Matth. 18, 18), daher unter Voraussetzung seiner obersten Gewalt. Sie haben keine Gewalt empfangen ohne Petrus, Petrus aber erhält sie allein ohne jedwede Einschränkung, daher auch über die Apostel; nur Petrus empfängt die Schlüssel des Himmelreichs, nur auf ihm, dem Fundamente der Kirche, und in Einheit mit ihm können sie binden und lösen[3].

23. II. Eine nähere Erklärung findet diese Verheißung durch die zweite Luc. 22, 31. 32. War dort verheißen, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden, die auf Petrus als Fundament gebaut ist, so hier, daß der Satan die Apostel versuchen[4] wird, Christus aber für Petrus gebetet hat, — und sein Gebet wird immer erhört (Joh. 11, 42) — daß sein Glaube nicht wanke, er soll seine Brüder bestärken[5]. Petrus ist also das centrum unitatis, das fundamentum fidei; mag man das conversus (ἐπιστρέψας) übersetzen „und du hinwiederum“, oder, wie manche wollen, „bekehre und stärke“, oder „wenn du dich bekehrt haben wirst“: „jedenfalls umfaßt es“, wie Schegg[6] sagt, „in Petrus zugleich alle seine Nachfolger und für alle Zeiten.“ An Petrus weist der Herr seine Apostel an,

---

[1] *Eurip.* Iphig.; cf. *Cic.* Phil. II. 28. Vgl. Schegg a. a. O. S. 366.

[2] Binden und Lösen d. i. verurtheilen und freisprechen (Buß, Methodologie des K.-R. S. 124), ausschließen und zulassen (*Rosenmüller*, Scholia in N. T. Norimb. 1792. t. I. p. 308), erlauben und verbieten (*Kuinoel*, Commentar. in libr. hist. N. T. Lips. 1816. t. I. p. 469 seq.), die Gnadenschätze der Kirche, zu denen Petrus die Schlüssel hat, zurückhalten und mittheilen (Schegg a. a. O. S. 368 f.), die königliche Machtvollkommenheit überhaupt (*Passaglia*, Commentar. de praerog. b. Petri. Ratisbonae 1850. p. 498). Jedenfalls kann es nicht bloß auf Lehren und Predigen oder auf die Sündenvergebung bezogen werden. Alle diese Erklärungen schließen einander nicht aus, sondern sind vereinigt in der Stellvertretung Christi als des höchsten Lehrers, Priesters und Königs.

[3] Cf. c. 18 C. XXIV. q. 1. *Optatus* adv. Parmenian. l. VII. c. 3: „Et praeferri Apostolis omnibus meruit et claves regni coelorum communicandas ceteris solus accepit.“ *Zallinger*, Instit. jur. nat. et eccles. publ. Aug. Vindelic. 1784. l. V. § 354 p. 715: „Claves a Christo datae sunt uni et datae sunt unitati.“

[4] „Sieben“ (σινιάζειν). *Maldonat*: „exposcere, quemadmodum hostis aliquem a duce deposcit.“

[5] Das στηρίζειν findet sich in gleicher Bedeutung Apg. 15, 41; 16, 5; 1 Thess. 3, 2; Röm. 1, 11; 16, 25.

[6] Schegg, Evangel. nach Lucas Bd. III. München 1865. S. 253 f.

sein Glaube wird nicht wanken, er hat das Amt erhalten, seine Brüder zu bestärken [1].

24. III. Was der Herr dem Petrus nach dem Bekenntniß seines Glaubens, seiner professio fidei, verheißen hatte, verlieh er ihm auf das Bekenntniß seiner Liebe hin Joh. 21, 15—17. Christus, der als Hirte und König von den Propheten verheißen war (Ezech. 37, 24; 34, 23. 24; Isai. 40, 11; Mich. 5, 2. 6), der gute Hirte (Joh. 10, 11), der Hirte und Bischof unserer Seelen (1 Petr. 2, 25), setzt den Petrus als Hirten über seine Lämmer und seine Schafe, also als seinen Stellvertreter ein, damit er sie weide. Ist auch dies ein bildlicher Ausdruck, so ist er doch an sich, nach dem Sprachgebrauch bei Profanschriftstellern und besonders der Heiligen Schrift vollständig klar: Christus, der König und Herr seiner Kirche, übergibt die ganze Kirche dem Petrus als seinem Stellvertreter, damit er sie regiere. Hat „weiden" an sich schon, wenn von Menschen die Rede ist, den Sinn von „regieren" — nennt doch schon Homer die Könige Hirten der Völker [2], wie auch aus dem Hirtenleben Königsnamen entnommen wurden, z. B. Sesostris, Pharao — so ist insbesondere in der Heiligen Schrift Hirte und König, weiden und regieren gleichbedeutend [3]. Wer zur Kirche gehört, ist ovis Christi und muß auf die Stimme des von Christus seiner Kirche gesetzten Hirten hören (Joh. 10, 3 ff.). Christus gegenüber sind auch die Apostel oves Christi; alle seine Lämmer und Schafe übergibt Christus dem Petrus, also ist er auch Hirte der Apostel. Als Hirte der ganzen Heerde Jesu Christi soll Petrus die Heerde weiden, sie nähren mit der Lehre Christi und mit den Gnadenschätzen, zu denen er die Schlüssel erhalten hat, sie schützen (vgl. Matth. 7, 15), sie leiten und regieren nach dem Gesetze Christi, das er zu erklären hat. Größere Liebe fordert der Heiland von Simon Jonas als von den übrigen Aposteln („liebst du mich mehr als mich diese lieben?"), soll er ja doch Stellvertreter Christi, des guten Hirten, sein, der sein Leben hingibt für seine Schafe (Joh. 10, 11) [4]. Zweimal sagt ihm der Herr „weide meine Lämmer", das drittemal „weide meine Schafe". Gewöhnlich hat man unter „Lämmer" die lernende, unter „Schafe" (lacte doctrinae nutrientes) die lehrende Kirche verstanden. Jedenfalls ist dem Petrus das Hirtenamt übergeben

---

[1] *Leo M.* serm. 3 in anniv. assumt.: „In Petro omnium fortitudo munitur et divinae gratiae ita ordinatur auxilium, ut firmitas, quae per Christum Petro tribuitur, per Petrum Apostolis conferatur."

[2] *Homer*. Il. II. 85. 243.

[3] Mich. 5, 2 und Matth. 2, 6; 2 Kön. 5, 2; Apg. 20, 28. Vgl. 2 Kön. 7, 7; 1 Paralip. 17, 6; Jerem. 23, 2. 4; Isai. 44, 28.

[4] Der Herr schließt das κυριεύειν aus von seiner Kirche (Luc. 22, 25), das weltliche, tyrannische Herrschen, in ihr soll nur das ποιμαίνειν gelten, das eine wahre Regierungsgewalt, aber mit dem Nebenbegriffe eines milden, wie gesegneten und rechtmäßigen Regimentes bedeutet.

über die ganze Heerde, d. i. die ganze Kirche; Petrus ist Hirt der Hirten, auch der Apostel Fürst [1]. Als Haupt der Apostel erscheint Petrus, der stets zuerst, von Matthäus der erste der Apostel genannt wird, auch offenbar nach der Sendung des Heiligen Geistes, beim Apostelconcil wie bei der Wahl des Mathias u. s. w. [2]

25. So ist durch Christi Einsetzung Petrus fundamentum fidei (Matth. 16, 18 und Luc. 32, 34), coeli janitor (Matth. 16, 19), pastor pastorum (Joh. 21, 15—17). Wenn alle Apostel Lehrer der Kirche sind, so ist Petrus doch der oberste Lehrer, dessen Glaube kraft des Gebetes und der Verheißung Jesu nicht wanken und der auch seine Brüder (die Apostel) bestärken soll; sind alle Apostel zu Hirten gesetzt, so ist doch Petrus der oberste Hirte über die ganze Kirche; haben sie alle das ministerium reconciliationis erhalten, so ist doch Petrus ratione jurisdictionis der oberste Hohepriester, dem die Schlüssel des Himmelreichs anvertraut sind. Ist die Gewalt aller Apostel unstreitig eine bischöfliche, so auch die des Petrus. Ihm ist die *potestas plena et suprema* übertragen, denn es gibt keine Gewalt in der Kirche, die Petrus nicht hat, seine Gewalt ist nicht bloß die höchste, sondern auch die Vollgewalt; sie hängt von keiner andern ab, jede andere kirchliche Gewalt aber ist abhängig von der seinigen, denn ihm ist von Christus direct und unmittelbar die Gewalt über die ganze Kirche übertragen, sie ist darum auch eine *potestas immediata et ordinaria.* Auf ihm, dem Fundamente, Haupte und Hirten der ganzen Kirche, beruht die Festigkeit, Einheit und Sicherheit der Kirche; er hat den *primatus jurisdictionis* über alle einzelnen Schafe und Lämmer, d. i. über alle Glieder der Kirche, wie über die ganze Heerde, d. i. die ganze Kirche erhalten [3].

---

[1] *Leo M.:* „De toto mundo unus Petrus eligitur, qui universarum gentium vocationi et omnibus Apostolis cunctisque ecclesiae patribus praeponatur, ut, quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus."

[2] Matth. 10, 2. Der erste war Petrus nicht der Berufung, nicht dem Alter nach (vgl. Marc. 3, 16; Luc. 6, 14; Apg. 1, 13). Ihn nennt besonders der Engel nach der Auferstehung des Herrn (Marc. 16, 7), ihm erscheint der Herr zuerst (Luc. 24, 34), er predigt zuerst dem Volke (Apg. 2, 14 ff.; 3, 12 ff.), er leitet die Wahl des Mathias (1, 15), nimmt, durch göttliche Offenbarung belehrt, den ersten Heiden in die Kirche auf (c. 10; 11, 4 ff.), leitet das Apostelconcil (15, 7 ff.); zu ihm geht Paulus, obwohl durch unmittelbare Offenbarung belehrt (Gal. 1, 18). Vgl. ferner Apg. 5, 1 ff.; 8, 20 ff.; Luc. 9, 32 mit 1 Kön. 30, 4; 2 Machab. 8, 1 und a. a. O.

[3] *Conc. Vatic.* c. 3 de eccles.: „Si quis dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem in universam ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremae potestatis; aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam, im-

6. Der Apostolat.

26. Der Primat findet seine nothwendige Ergänzung im Apostolate, wie dieser im Primate seinen Gipfelpunkt hat. Petrus war Glied des Apostelcollegiums und als solches hatte er alles, was den Aposteln gemeinsam war; er war aber auch Fürst der Apostel und als solcher hatte er auch ausschließliche Rechte.

Die Apostel selbst aber müssen wir in doppelter Hinsicht betrachten 1. als solche, 2. als die ersten ordentlichen Vorsteher der Kirche. 1) Als Apostel waren sie unmittelbare Zeugen der Lehre, der Thaten und der Auferstehung Christi, die testes praeordinati a Deo (Apg. 10, 41; vgl. 1, 4. 8; 3, 15; 10, 39; 5, 32; 1 Petr. 5, 1 f.; 1 Joh. 1, 1; 1 Kor. 15, 14) und die Sendboten und Verbreiter seines Reiches unter den Völkern (Joh. 3, 11. 32; 5, 31; 1 Tim. 6, 13). Als solche besaßen sie dona extraordinaria; a) sie waren unmittelbar von Christus erwählt, daher fundamenta ecclesiae (Eph. 2, 20); b) sie besaßen eine räumlich unbeschränkte Autorität zur Begründung der Kirche; c) die Sprachen- und Wundergabe und andere Charismen; d) die Infallibilität und die Inspiration bei Abfassung der Heiligen Schrift (Joh. 14, 16. 17; 1 Thess. 2, 13; Matth. 28, 20; Joh. 13, 20). Diese außerordentlichen Gaben blieben persönliche Vorzüge der Apostel; sie mußten nicht in der Kirche in gleicher Weise fortbestehen.

27. 2) Die Apostel waren aber auch die ersten ordentlichen Hirten der Kirche, die eine dreifache Gewalt erhalten hatten, die in der Kirche fortbestehen mußte und die sie auch anderen übertrugen. Christus übertrug ihnen das Lehramt (magisterium, Matth. 28, 18. 19; Luc. 10, 16; Marc. 16, 15), das Priesterthum (ministerium, Matth. 28, 19; Joh. 20, 21—23; Luc. 22, 19; 1 Kor. 11, 24; 4, 1) und das Hirtenamt (regimen, Matth. 18, 18; Joh. 21, 15 ff.). Diese Gewalten übten die Apostel aus als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes, handelnd in persona Christi (8), sie legen Gebote auf, wie auf dem Apostelconcil, und fordern den Gehorsam von den Gläubigen (Apg. 15, 23 ff.; 2 Kor. 2, 9; Hebr. 13, 7. 17).

7. Nothwendigkeit der Succession im Primate und Apostolate.

28. Alles in der Kirche ist auf die Dauer berechnet, ihr Cultus, ihre Sacramente, ihre Lehrgewalt. Aus dem Wesen der Kirche wie aus der Einsetzung Christi selbst folgt nothwendig, daß der Primat wie der Apostolat nicht mit seinen ersten Trägern, nicht mit dem Tode des Petrus und der Apostel aufhören und untergehen konnte.

---

mediatam sive in omnes ac singulas ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles, anathema sit."

Der Primat mußte fortbestehen; denn 1) die Kirche ist in ihrem Wesen unveränderlich (14); wesentlich aber ist sicher dem Gebäude das Fundament, dem Leibe das Haupt, der Heerde der Hirte. So lange das ovile besteht, bedarf es eines Hirten. Hat Christus ein sichtbares Haupt eingesetzt, so kann die Kirche nach Petri Tod nicht hauptlos geworden sein. 2) Es wäre die Einsetzung des Primates nutzlos, wenn derselbe nicht fortdauerte. Denn die Apostel hätten vermöge des ihnen innewohnenden Geistes die Einheit nie getrübt; nach ihrem Tode aber wäre die Kirche allen Stürmen preisgegeben. 3) Zweck des Primates ist die Einheit der Kirche, die allzeit einen Mittelpunkt, ein Haupt fordert, und das um so mehr, je weiter die Kirche sich ausbreitet, je zahlreicher und verschiedenartiger die Völker sind, die sie umfaßt, je drohender die Gefahren sind, die sich durch Irrlehre und Spaltung gegen die kirchliche Einheit erheben. 4) Nach Christi ausdrücklicher Verheißung muß seine Kirche fortbestehen bis ans Ende der Zeiten, sollen nie die Pforten der Hölle die Kirche überwältigen, nach seinem Willen muß darum auch das Fundament des Gebäudes fortbestehen, der Bekräftiger des Glaubens, der Eröffner des Himmelreichs, der Hirte der Schafe, und da Petrus stirbt, muß dieser fortdauern in seinem Nachfolger[1]. Hätte Christus dem Petrus nur für seine Person die Gewalt verliehen, so hätte er die Kirche auf den Grund eines sterblichen Menschen erbaut; immer soll das Haupt die Glieder bestärken, der Hirte die Heerde weiden. Christus übergibt dem Petrus seine Schafe und Lämmer ohne eine Beschränkung in Raum und Zeit. Wie Christus die immer fortdauernde Kirche gewollt hat, so auch nothwendig die Nachfolge in der Herrschaft in seinem Reiche[2].

29. So wenig Petrus allein die Kirche regieren konnte, noch weniger kann es sein Nachfolger allein. Es muß auch der Apostolat fortdauern, denn 1) auch die Hirten gehören zur wesentlichen Einrichtung der Kirche (Eph. 4, 11 ff.). 2) Auch die Einzelkirchen sollen im Kleinen den Charakter der Gesammtkirche abprägen, bedürfen eines Centrums, eines Vorstandes. 3) Es ist Christi deutlich ausgesprochener Wille, daß bis zum Ende der Welt das Evangelium allen Völkern verkündigt werden soll, er verheißt seinen Aposteln, daß er bei ihnen sein werde alle Tage bis ans Ende der Welt, was offenbar Nachfolger in ihrem Amte voraussetzt. 4) So lange der Glaube, die Sacramente und der Gehorsam gegen die Kirche nothwendig ist, muß darum auch das allen Aposteln gemeinsame Amt nach Christi Willen fortbestehen. Ohne dieses dreifache Amt kann die Kirche ihre Mission nicht

[1] Cf. *Benettis,* Privileg. Rom. Pontif. Romae 1756. t. I. art. VII. p. 69.

[2] *Leo M.* serm. 2. (al. 3) in anniv. assumt.: „Sicuti permanet, quod in Christo Petrus credidit, ita permanet, quod in Petro Christus instituit. Manet ergo dispositio veritatis et b. Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta ecclesiae gubernacula non reliquit."

erfüllen. An das Lehramt hat Christus uns angewiesen. Wie das Opfer und die Sacramente, so muß die priesterliche Gewalt fortbestehen. Ebenso die Regierungsgewalt, der Christus zu gehorchen befiehlt.

8. Der römische Bischof der Nachfolger des hl. Petrus.

30. Muß der Primat Petri in der Kirche fortbestehen, so mußte Petrus einen Nachfolger im Primate haben. Das Priesterthum pflanzt sich fort durch die geistliche Zeugung in der Weihe. Die Weihe ist daher die allgemeine Berechtigung zur Nachfolge im apostolischen Amte. Wer aber unter den Geweihten war berechtigt zum Nachfolger Petri? Petrus hat selbst mehrere Bischöfe geweiht, die von ihm empfangene Weihe kann also nicht entscheidend sein. Vielleicht ein ihn überlebender Apostel? Allein die Apostel hatten gleiche Berechtigung, auch wäre damit die Frage nur bis zum Tode des letzten Apostels hinausgeschoben gewesen. Wo allein können wir den Nachfolger Petri suchen? Offenbar nur da, wo Petrus seine Gewalt hinterließ, wo Petrus starb. Daß Petrus Bischof zu Rom war und dort den Martertod erlitt, ist eine unläugbare Thatsache, welche die Kirchengeschichte durch so zahlreiche Zeugnisse beweist, daß man alle Geschichte umstoßen kann, wenn man diese Thatsache in Zweifel ziehen will[1].

31. Ebenso steht fest, daß der Primat des römischen Bischofs stets anerkannt wurde[2]. Wenn in den ersten Zeiten, in den Zeiten der blutigen Verfolgung der Primat weniger sichtbar hervortritt als später, so ist dies nicht anders möglich, haben wir doch aus den ersten Zeiten überhaupt nur wenig Documente; bei der Verfolgung der Kirche, dem erschwerten Verkehr war ein unmittelbares Eingreifen des Oberhauptes der Kirche nicht so leicht möglich, bei den einfachen Verhältnissen jener Zeit und dem Pflichteifer der Bischöfe aber auch selten nöthig[3]. Daß ein Recht des Primates in einer Zeit nicht ausgeübt wurde, beweist noch nicht, daß dieses Recht nicht vorhanden war, jus und exercitium juris darf nie verwechselt werden. Mit dem Wachsthum der Kirche mußte auch der Primat immer mehr hervortreten und die in ihm liegende Fülle der Gewalt sich entfalten. Daß im 3. und 4. Jahrhundert sich die römischen Bischöfe den Primat beilegen konnten, wird auch von Gegnern desselben zugegeben[4]. Woher aber stammt er? Haben

[1] Vgl. J. Card. Hergenröther, Kirchengeschichte. 3. Aufl. Bd. I. Freiburg 1884. S. 110 N. 1 u. 2, S. 298 ff. 553 ff.

[2] J. Hergenröther, Kath. Kirche u. christl. Staat. Freiburg 1872. S. 907 ff. 948 ff. Ders., Antijanus S. 67 ff. Schneemann, Der Papst als Oberhaupt der Gesammtkirche. Freiburg 1867. Hagemann, Die römische Kirche. Freiburg 1864. Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit ihrer Grundlegung. 2. Aufl. Regensburg 1868. Ders., Kirche und Kirchen S. 31 ff.

[3] Vgl. Ritter, Kirchengeschichte I. S. 150.

[4] Vgl. Gieseler, Kirchengeschichte I. II. S. 400 ff.

ihn vielleicht die Concilien eingeführt? Particularsynoden vermochten dies sicher nicht; die allgemeinen Concilien aber setzen alle den Primat schon voraus[1]. Entstand er durch Concessionen der Kaiser? Gewiß waren die heidnischen Kaiser nicht Urheber des Primates. Die christlichen Kaiser erkennen ihn an, setzen ihn voraus[2]. Oder hat Usurpation der römischen Bischöfe, schlaue Gewandtheit und politische Klugheit derselben in Verbindung mit äußeren Umständen ihre höhere Gewalt begründet? Diese Annahme würde gerade die besten und heiligsten Päpste der unerhörtesten Anmaßung, die besten und heiligsten Bischöfe der Schmeichelei und Uebertreibung wie der Preisgebung ihrer Rechte beschuldigen. Gewiß müßte sich nicht bloß Renitenz von einigen wenigen (die immer vorkommen kann), sondern ein nachhaltiger Widerstand von Seite einer größeren Anzahl von Bischöfen finden. Die Fälle des Widerstandes beziehen sich auf bestimmte concrete Fälle, nicht auf das Recht des Primates an sich. Wäre die Bedeutung des römischen Stuhles von der größeren oder geringeren Begabung seiner Inhaber abhängig gewesen, so hätten sicher unter schwächeren oder minder kräftigen Päpsten die Bischöfe ihre Rechte wieder zu erringen gesucht. Die Zeitumstände und Verhältnisse waren keineswegs günstig. Die ältesten Bischöfe wahrten sorgfältig ihre Rechte, die griechischen hatten vielfaches Mißtrauen, der Hof von Byzanz war den Päpsten nicht allzusehr geneigt, nur zu oft wollten die Kaiser selbst die Kirche regieren. Persönliche Vorzüge vieler Päpste konnten die Wirksamkeit des Primates unterstützen, aber nie für sich ein neues Recht absolut und für die Dauer einführen, noch eine solche Gewaltfülle begründen. Auch die Bedeutung der Stadt Rom kann den Primat nicht erklären. Der römische Primat entfaltete sich gerade da am glänzendsten, als die Bedeutung der Stadt Rom gesunken war und Neu-Rom (Byzanz) als kaiserliche Residenz ihm gegenüberstand.

Keine menschliche Ursache reicht hin zur Erklärung der Entwicklung und Entfaltung des Primates; all' diese menschlichen Ursachen stünden in gar keiner Proportion zu ihrer Wirkung. Der Primat gründet sich auf das göttliche Recht, auf das von Christus in der Person des Petrus allen seinen Nachfolgern verliehene Recht. Das Recht des Primates und die Nachfolge im Primat sind juris divini[3].

32. So sparsam auch die Quellen fließen aus der ältesten Zeit der

---

[1] Sie erkennen ihn an, bestätigen ihn, wie sie auch andere in der Heiligen Schrift klar enthaltene Lehren bestätigen, so z. B. die römische Synode 485 mit Berufung auf Matth. 16, 18, so das Florentinum.

[2] So beruft sich Hilarius (ep. 11) darauf, daß der Primat christianorum *quoque* principum lege anerkannt sei. Cf. *Huss.* art. 9.

[3] *Leo M.* ep. 65 c. 2: „Per beatum Petrum s. Romana ecclesia tenet supra omnes totius mundi ecclesias principatum.“ Cf. Syllab. n. 35.

Kirche, so finden wir doch schon in dieser die Anerkennung des Primates bezeugt. Dazu gehört schon die Anfrage der korinthischen Gemeinde in Rom zu einer Zeit, in der weit näher bei ihr der Apostel Johannes noch lebte, und das Schreiben des hl. Clemens [1], das erste Breve eines Papstes an die ferne Gemeinde, um ihre Zwistigkeiten beizulegen, das eines Papstes würdig sagt: „Freude und Wonne werdet ihr uns bereiten, wenn ihr, gehorsam dem, was wir euch durch den Heiligen Geist geschrieben, ausrottet die unbotmäßige Leidenschaft eurer Eifersucht nach der Ermahnung, die wir über Friede und Eintracht in diesem Briefe gegeben haben. Wir schicken aber auch gläubige und keusche Männer, die von Jugend an bis zum Greisenalter tadellos unter uns gewandelt, die zugleich Zeugen sein sollen zwischen euch und uns. Dies aber haben wir gethan, damit ihr sehet, daß die ganze Sorgfalt unsrerseits darauf abzielte und abzielt, daß in Bälde der Friede bei euch wiederkehre." [2] So bethätigte er „die größte Sorgfalt, mit welcher die römische Kirche über alle wacht, die den Namen des Herrn anrufen", wie Ignatius der Martyrer schreibt, der die römische Kirche die „Vorsteherin", die „Vorsteherin des Liebesbundes" nennt [3]. Auch die Thatsache ist nicht ohne Bedeutung, daß so viele nach Rom reisten, wie Polykarp und Hegesippus zu Papst Anicet, daß die Gnostiker, wie andere Häretiker sich stets, wenn auch vergeblich, Mühe gaben, den römischen Bischof für sich zu gewinnen. Selbst den Heiden blieb der Primat Roms nicht verborgen, wie ihn Amianus Marcellinus bezeugt [4]. Der hl. Cyprian beweist die Einheit der Kirche aus dem Primate; der Papst wird genannt locum Petri tenens (Cypr.), Pontifex maximus, benedictus Papa, wie Tertullian bezeugt, Sanctitas vestra, quae caput est omnium ecclesiarum (Kaiser Justinian an Papst Johann II.) u. s. w. Das Verfahren Victors I. in der Osterfrage, wie Stephans I. im Streite über die Ketzertaufe, zeigt entschieden den Vorrang und die Gewalt des römischen Bischofs. An ihn wird appellirt aus allen Theilen der Kirche, vor ihm verantworten sich die Bischöfe, wie Dionysius von Korinth vor dem gleichnamigen Papste. Die Päpste setzen Bischöfe ein und ab, fordern Unterwerfung unter ihre Ent-

[1] Nicht unwahrscheinlich ist, daß die ersten Nachfolger Petri, Linus, Cletus und Clemens, schon von Petrus zu Bischöfen geweiht und seine Gehilfen waren. Die Abfassung dieses Schreibens des hl. Clemens wird in die Zeit von 96—98, von anderen aber noch vor 70 gesetzt. Vgl. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie und Patristik. Bd. I. Mainz 1881. S. 68.

[2] *Clem. Rom.* 1 ep. ad Cor. c. 63.

[3] Vgl. Schneemann a. a. O. S. 15 ff.

[4] *Amian. Marcellin.* Hist. Rom. XV. 18 sagt von Constantius, daß er sehr darnach verlangte und strebte, die Absetzung des Athanasius, obwohl er sie schon ausgeführt sah, „auctoritate, qua potiores aeternae urbis episcopi", bekräftigt zu sehen.

scheidungen, verwerfen zahlreich besuchte Synoden, wie die von Rimini und Seleucia, wie andererseits das Concil vom Jahre 381 nur durch die Anerkennung des Papstes zur Geltung eines allgemeinen Concils gelangte u. s. w.

9. Die Bischöfe die Nachfolger der Apostel.

33. Daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, bezeugt das ganze christliche Alterthum. Die Einsetzung der Bischöfe durch die Apostel bezeugt aber auch die Heilige Schrift selbst. Die Apostel setzen Bischöfe ein mit dem Auftrage, wieder andere zu weihen, und fordern für die von ihnen Eingesetzten denselben Gehorsam, wie für sich selbst [1]. Wie die Apostel ihre Gewalt von Christus empfangen hatten, ehe es christliche Gemeinden gab, so übertrugen auch die Apostel ihre Gewalt ohne deren Vermittlung ihren Nachfolgern. Wenn man den Episkopat als eine spätere Entwicklung aus einer ursprünglich demokratischen Form der Kirche hat darstellen wollen, so wäre dies 1) keine naturgemäße Entwicklung, sondern ein gewaltsamer Umsturz der ursprünglichen Verfassung gewesen, der 2) unmöglich an allen Orten, zugleich und in gleicher Weise, und das ohne Kampf, sich hätte durchführen lassen; es widerspricht diese Hypothese 3) den Pastoralbriefen und den bedeutendsten Kirchenschriftstellern, die alle mit Berufung auf ältere Zeugen die Einsetzung der Bischöfe auf die Apostel zurückführen [2]. Daß der Episkopat von den Aposteln eingesetzt sei (die selbst die ersten Bischöfe waren, weshalb z. B. Theodoret [3] auch die Bischöfe Apostel nennt), hat auch z. B. Rothe nachgewiesen, aber er sieht in dem Episkopate nur eine temporäre Maßregel rein menschlicher Weisheit [4]. Allein die Heilige Schrift sagt, daß die Bischöfe gesetzt sind vom Hl. Geiste (Apg. 20, 28), der hl. Cyprian sagt, daß durch göttliches Gesetz die Nachfolge der Bischöfe im Apostolate begründet sei, mit ihm die gesammte Tradition und Lehre der Kirche [5]. 4) Die Fortdauer der Hirten war nothwendig und von Christus gewollt (29), die Bischöfe sind an die Stelle der Apostel getreten; wie der Apostolat juris divini ist, so muß es auch der Episkopat sein.

34. Aber nicht der einzelne Bischof ist Nachfolger dieses oder jenes Apostels, wie der römische Bischof Nachfolger des hl. Petrus ist. Hat sich doch von den unmittelbar von den Aposteln gegründeten Kirchen nur die

---

[1] Vgl. Phil. 2, 25; Kol. 4, 17; Offenb. 2, 1 ff.; Apg. 14, 22; 20, 28; Tit. 1, 5 f.; 2, 15; 1 Tim. 3, 1 ff.; 4, 11; 5, 17. 19. 22; 2 Tim. 1, 6; 2, 2; 3 Joh. 9. 10; Hebr. 13, 17; 2 Kor. 7, 15; 8, 18.

[2] Vgl. J. Hergenröther, Kirchengeschichte a. a. O. S. 254 ff.

[3] *Theodoret.* in 1 Tim. c. 3: „Philippensium apostolus erat Epaphroditus; ita Cretensium Titus et Asianorum Timotheus erant apostoli."

[4] Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung. Bd. I. S. 311 ff. 207.

[5] *Cyprian.* ep. 27; cf. c. 6 D. 68 (Aug.); Trid. sess. XXIII. c. 4 de ordine.

römische durch alle Zeiten ununterbrochen erhalten. Wer wäre der Nachfolger des Andreas, Philippus u. s. w.? Auf welchen der Apostel wären alle die Bischöfe zurückzuführen, die in den nicht unmittelbar apostolischen Kirchen eingesetzt wurden? Zur Nachfolge im Apostolate gehört darum die von einem Bischofe empfangene bischöfliche Weihe und der Zusammenhang, die Uebereinstimmung mit der unmittelbar apostolischen römischen Kirche, mit dem Nachfolger Petri. Ohne diesen wäre der Episkopat hauptlos; ohne Petrus hatten auch die Apostel keine Gewalt empfangen. Es ist also nicht der einzelne Bischof Nachfolger eines bestimmten Apostels, sondern die Bischöfe in ihrer Gesammtheit sind die Nachfolger der Apostel, dem collegium Apostolorum ist das collegium episcoporum succedirt. Nur mit dem Haupte vereinigt, ist der Episkopat an die Stelle der Apostel getreten; durch und mit Petrus herrscht er über das Reich Christi, mit Petrus nehmen die Bischöfe Theil an der Regierung der Gesammtkirche; zunächst und unmittelbar aber haben sie nur einen bestimmten Theil der dem Petrus unterstehenden Heerde zu weiden.

35. Es hat demnach auch ein mehrfacher Unterschied statt zwischen den Aposteln und den Bischöfen. Daraus, daß die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, folgt keineswegs, daß sich auch in den Bischöfen alles finden muß, was die Apostel hatten[1]. Die Bischöfe sind Nachfolger der Apostel in dem ordentlichen Hirtenamte, in der dreifachen Gewalt, die in der Kirche fortdauern mußte. Aber sie sind 1) nur testes mediati, sie sind nicht wie die Apostel unmittelbare Zeugen der Lehre, Thaten und Auferstehung des Herrn, was auch der Nachfolger Petri nicht ist, 2) sie haben nicht die dona extraordinaria, Wundergabe und andere Charismen, womit die Apostel zur Begründung der Kirche ausgerüstet waren, auch der Nachfolger Petri nicht, außer dem ihm von Christus speciell Verheißenen (Luc. 22, 32) in Ausübung seines Lehramtes, 3) die Bischöfe haben eine räumlich beschränkte Jurisdiction. Das Princip der Abgrenzung der Episkopate ist ein von Gott durch die Apostel angeordnetes; die Verwirklichung derselben beruht auf historischen Verhältnissen. Die Heilige Schrift schon zeigt diese Beschränkung[2], wie auch die Apostel den Bischöfen bestimmte Vorschriften gaben[3]. Die Abgrenzung der Episkopate war aber auch nothwendig, sollte nicht eine Menge von Streitigkeiten zwischen den Bischöfen und die größte Verwirrung entstehen. So hielt man strenge daran fest, daß kein Bischof außerhalb seiner Diöcese weihe und Jurisdictionsrechte ausübe[4]; entschieden weisen z. B. Hieronymus und Augustinus jede Ein-

[1] Non requiritur in subrogato natura illius, cui subrogatur, nisi secundum id, quod satis est.

[2] Tit. 1, 5 f.; 1 Petr. 5, 2; Apg. 20, 28.

[3] 1 Tim. 3, 2. 6. 12; 5, 9.

[4] *Can. apost.* 34; c. 6 D. 65; c. 2 C. VIII. q. 3; c. 6. 8 C. IX. q. 2.

mischung in eine fremde Diöcese ab[1], wodurch die Entscheidungen der römischen Bischöfe, wie des hl. Clemens in der korinthischen Gemeinde (32), um so mehr an Bedeutung gewinnen.

Die Bischöfe heißen in partem sollicitudinis berufen, nicht aber haben sie die sollicitudo omnium ecclesiarum, wie die Apostel als solche und der Nachfolger Petri. Wenn den Bischöfen von einigen Vätern die allgemeine Sorge zugeschrieben wird, so ist dies richtig, insofern der Episkopat als Gesammtheit sie hat und daher auch der einzelne Bischof daran theilnimmt, und insofern die Bischöfe außer der speciellen Regierungsgewalt in ihren Diöcesen unter und mit dem Papste Antheil nehmen an der Regierung der ganzen Kirche, mit ihm auf Concilien Richter sind in Glaubenssachen und mit ihm die Disciplin aufrecht erhalten.

10. Episkopat und Presbyterat.

36. Den Irrthum, daß Bischöfe und Priester ursprünglich einander gleich gewesen wären, hat die Kirche an Aërius schon verurtheilt[2]. Man hat vor allem dafür geltend gemacht, daß in der Heiligen Schrift und noch bei einigen Vätern die Namen episcopi und presbyteri synonym gebraucht würden. Allein die Identität der Namen beweist noch keine Identität der Gewalt[3]. Auch würde der Beweis aus den Namen zu viel beweisen, weil man es dann auch auf die Diakonen ausdehnen könnte. Denn es werden die Apostel Diakonen genannt 1 Kor. 3, 5; 2 Kor. 3, 6; ja Christus selbst Röm. 15, 8, wie Hebr. 3, 1 Apostel, Hebr. 5, 5. 6 Priester; der Name Apostel wird auch anderen beigelegt Röm. 16, 7. 3; Philipp. 2, 25, während die Apostel sich Priester nennen 1 Petr. 5, 1; 2 Joh. 1, 1. Mochte wohl episcopus mehr bei Heiden-, presbyter bei Judenchristen gebräuchlich sein, so hat sich erst später der Sprachgebrauch fixirt, wie auch bei anderen Bezeichnungen, z. B. Sacrament. Sicher kann der Name des niedern Grades auch dem im höheren Befindlichen beigelegt werden, der Bischof ist auch Priester. Es konnte in mancher Gemeinde anfangs nur Bischöfe und Diakonen geben (vgl. Philipp. 1, 1); es konnten die πρεσβύτεροι κατὰ πόλιν Apg. 14, 22 auch die bischöfliche Weihe haben, wie die 20, 17. 28 genannten. Paulus konnte an einem Orte mehrere Priester zu Bischöfen geweiht haben, um sie

---

[1] *Hier.* ad Pammach.: „Ad Alexandrinum episcopum Palaestina quid pertinet?“ *Aug.* ep. 34 ad Euseb.: „Hoc ridiculum est dicere, quasi ad me pertineat cura propria nisi Hipponensis ecclesiae. In aliis enim civitatibus tantum agimus, quod ad ecclesiam pertinet, quantum vel nos permittunt vel nobis imponunt earumdem civitatum episcopi fratres et consacerdotes nostri.“

[2] *Epiphan.* haer. 75; cf. Trid. sess. XXIII. can. 7.

[3] Cf. *Thom.* 2. 2 q. 184 a. 6; J. Hergenröther, Kirchengeschichte a. a. O. S. 256 f.

sogleich zu anderen Gemeinden schicken zu können (Missionsbischöfe). War es doch vor allem nothwendig, den Episkopat fortzupflanzen; die Bischöfe konnten dann nach Bedürfniß Priester und Diakonen weihen. Gab es doch noch später auch in manchen Diöcesen Italiens nur Bischöfe und Diakonen[1].

37. Ignatius der Martyrer unterscheidet auch die Namen schon genau[2]; der Pastor Hermae unterscheidet die Bischöfe (praesides ecclesiarum), Lehrer (Priester) und Diakonen[3]; Justin nennt die Bischöfe προεστῶτες. Wenn Irenäus noch das Wort presbyter von den Bischöfen braucht, so unterscheidet er doch deutlich diese (Bischöfe) als Nachfolger der Apostel von den Priestern[4]. Von den späteren Zeugen der Tradition ist es unzweifelhaft, daß sie genau unterscheiden zwischen Episkopat und Presbyterat. Nur der hl. Hieronymus scheint an einigen Stellen in der Polemik zu Gunsten der Priester gegen Anmaßungen der Diakonen dem zu widersprechen[5]; aber auch er bezeugt deutlich den Unterschied, indem er den Bischof als Vater, den Priester als Sohn, die alttestamentliche Priesterordnung, Aaron, seine Söhne und die Leviten als Vorbild der Bischöfe, Priester und Diakonen bezeichnet und sagt, daß in jeder Stadt nur ein Bischof war, die Gemeinde erst durch den Bischof entsteht und nur mit ihm eine christliche Gemeinde ist, der Bischof allein die Gewalt zu weihen hat, was gerade den wesentlichsten Unterschied zwischen Episkopat und Presbyterat begründet[6].

11. Die monarchische Verfassung der Kirche.

38. Die Kirche als eine societas inaequalis perfecta muß eine bestimmte Verfassung haben. Diese kann nur die von Christus ihr gegebene sein, da sie unveränderlich in ihrem Wesen ist; auch von ihr müßte gelten:

---

[1] *Greg. M.* l. IV. ep. 40; Epiph. l. c.

[2] *Ignat. M.* ad Magnes. c. 6; ad Philad. c. 4. 7. 10; ad Smyrn. c. 8.

[3] *Pastor. Herm.* vis. III. 5.

[4] *Iren.* adv. haer. IV. 26, 2: „Quapropter eis, qui in ecclesia sunt, presbyteris obaudire oportet, *his, qui successionem habent ab Apostolis*, sicut ostendimus, *qui cum episcopatus successione* charisma veritatis certum secundum beneplacitum Patris acceperunt."

[5] Er beruft sich auf die ursprüngliche Identität der Namen, sagt, daß, bevor die Schismen entstanden, die Kirchen communi presbyterorum *consilio* geleitet wurden, die Bischöfe seien *magis* consuetudine quam dispositionis dominicae veritate presbyteris superiores. In anderen Stellen (ep. 83 ad Evagr.) redet er nur von der Wahl des Bischofs durch die Presbyter u. s. w. In seiner Polemik ist Hieronymus übrigens von Uebertreibungen überhaupt nicht frei.

[6] Cf. ep. 52 an den Priester Nepotianus: „Esto subjectus Pontifici et quasi animae parentem suscipe;" an Augustinus schreibt er (ep. 105): „Vale, mi amice carissime, aetate fili, dignitate parens;" adv. Lucifer. c. 9: „Aut episcopum cum populo recipimus, quem facit christianum, aut si episcopum non recipimus, scimus etiam nobis populum rejiciendum." Cf. ep. 146; in ep. ad Philipp. 1, 1.

„mutata regiminis forma ipsa quoque civitas mutata censetur.“ So verschieden auch die Kirche von jedem weltlichen Reiche ist, so muß doch auch die Regierungsform der Kirche sich auf eine der drei Grundformen zurückführen lassen, die Aristoteles bei den Staaten unterscheidet: die monarchische, aristokratische oder demokratische [1].

Die beste Verfassungsform an sich ist jene, welche am meisten Ordnung, Festigkeit, Dauer und Leichtigkeit der Regierung sichert. Bei der Kirche ist es besonders die Erhaltung der Einheit, welche durch ihre Verfassung und Regierung erreicht werden muß. Dazu aber ist die monarchische Verfassung am geeignetsten. Sie ist die älteste, aus dem patriarchalischen Leben, wie dieses aus dem Familienleben, erwachsen; auf sie weist nach Chrysostomus schon die Abstammung des Menschengeschlechtes von einem Menschen, nach Cyprian selbst der Instinkt in der Thierwelt hin [2]. In der Kirche fordert die unitas fidei einen höchsten Richter, die Ausbreitung der Kirche ein Centrum, von dem die Mission ausgeht (Röm. 10, 15). Die religiösen Interessen, das ewige Heil und die Heilsmittel, sind überall dieselben, die eine und allgemeine Kirche fordert eine einheitliche Leitung und Regierung, ihre Selbständigkeit ein Oberhaupt, das auch den verschiedenen Staaten gegenüber die Rechte der Kirche vertritt und wahrt. Es können die Staaten verschiedene Verfassungsformen haben, es kann eine Verfassungsform diesem oder jenem Lande und Volke, dieser oder jener Zeit entsprechender sein, sind doch die politischen Interessen so verschieden, die Schwierigkeiten einer einheitlichen Verwaltung auf politischem Gebiete weit größer als auf dem kirchlichen; an sich wird des griechischen Dichters wie der größten Philosophen Wort wahr bleiben, daß die Monarchie die beste Verfassungsform sei [3].

Jedenfalls muß es von der Kirche gelten, die weit entfernt ist von Absolutismus und die bei ihrer Einheit doch den einzelnen Theilen und dem Partikularrechte eine größere Selbständigkeit gewähren kann als ein Staat seinen Provinzen.

39. Wie die Kirche durch die alttestamentliche Theokratie vorgebildet und als ein Reich mit einem Hirten vorherverkündigt war (Ezech. 37, 22 ff.; Jer. 23, 5): so soll sie selbst das Abbild des Himmels sein, in dem die

[1] Vgl. Phillips, Kirchenrecht Bd. I. S. 242 ff.: „Man kann den Namen fallen lassen, die Sache bleibt doch dieselbe.“ Die Bezeichnung „Christokratie“, wie Schenkl u. a. wollen, sagt nichts Bestimmtes über die Verfassung der sichtbaren Kirche aus. Vgl. *Thom.* c. gent. IV. 76.

[2] *Chrysost.*, Hom. 34 in 1 Cor. 13; *Cyprian.* de idolor. vanit.: „Nec hoc tantum de homine mireris, cum in hoc omnis natura consentiat; rex unus est apibus et dux in gregibus et in armentis rector unus.“

[3] *Homer.* Il. II. 204: „Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη · εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς.“ *Arist.* Ethic VIII. 3: „Harum optima regnum, pessima respublica est.“ *Thom.* 1 q. 103 a. 3: „Optima gubernatio est, quae fit per unum.“

vollkommenste Monarchie herrscht. Auf diese weisen auch die biblischen Bilder von der Kirche hin: familia (Luc. 12, 42), ovile (Joh. 10, 16), arca Noë (1 Petr. 3, 20), acies castrorum ordinata (Hoh. L. 6, 3. 9), navis (Luc. 5, 3)[1].

Christus, der göttliche Monarch der Kirche, hat in der That dieser eine monarchische Verfassung gegeben, indem er dem Petrus und seinem Nachfolger die höchste und volle Gewalt in der Kirche verlieh, von der jede andere kirchliche Gewalt abhängt, der alle untergeordnet sind. Das Oberhaupt der Kirche hat über die ganze Kirche und alle Glieder unmittelbare und ordentliche Gewalt, er selbst aber hat keinen menschlichen Richter über sich. Wer könnte lösen, was er bindet, oder schließen, was er öffnet, da er allein die Schlüssel des Himmelreichs empfing, das Fundament aller kirchlichen Gewalt ist? Das Oberhaupt der Kirche ist Christi Stellvertreter; so lange Christus sichtbar auf Erden weilte, war die Kirche sicher monarchisch, und darum muß sie es immer sein. Das sichtbare Oberhaupt, dem alle Gehorsam schulden[2], von dessen Urtheil nicht appellirt werden kann, und das keinen menschlichen Richter über sich hat[3], hat daher eine wahrhaft monarchische Gewalt in der Kirche, und diese erkennen schon die heiligen Väter an in dem primatus jurisdictionis des Papstes[4], wie sie vom zweiten Concil von Lyon und gegenüber den Anhängern der Basler Synode, den Gallicanern und Febronianern in der Definition des Concils von Florenz und von dem vaticanischen Concil offenbar ausgesprochen ist. Oder was anderes bezeichnet der „summus et plenus primatus super universam ecclesiam cum plenitudine potestatis“ (Lugdun. II.), die „pascendi, regendi ac gubernandi universalem ecclesiam potestas“ (Florentin.) als eine in Wahrheit monarchische Gewalt? „So steht die Kirche ihrer Einsetzung nach als eine Monarchie da mit dem sichtbaren Haupte, dem Papste, als Stellvertreter des unsichtbaren, des Königs Jesus Christus.“[5]

40. So groß die Macht des Papstes ist, die auch über die Bischöfe sich erstreckt, die er einsetzen und absetzen kann, so ist sie zwar die höchste, aber nicht die einzige, die Vollgewalt, aber nicht eine schrankenlose. Auch die

---

[1] *Hieronym.:* „In quamvis grandi exercitu unius signum exspectatur.“ *Cypr.:* „Navis vero una unum rectorem postulat.“

[2] Bonifaz' VIII. Bulle „Unam sanctam“ (c. 1 de major. et obed. in xvag. comm. I. 8): „Subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae est de necessitate salutis.“

[3] C. 16 C. IX. q. 3; c. 10. 13. 14. 17. 18 ib.: „Prima Sedes a nemine judicetur.“ Vatican. c. 3 de eccles. Dem steht nicht entgegen c. 41 C. II. q. 7; auch nicht c. 6 D. 40 und c. 13 C. II. q. 7, die nur hypothetisch und ohne besondere Autorität sind.

[4] Syllab. n. 34: „Doctrina comparantium Romanum Pontificem principi libero et agenti in universa ecclesia doctrina est, quae medio aevo praevaluit.“

[5] Schulte, System des Kirchenrechts S. 182.

Bischöfe sind duces, principes ecclesiarum, sie haben eine ordentliche Gewalt und sind nicht etwa bloße Delegaten des Papstes [1]. Auch die Einzelkirche stellt so im kleinen den Gesammtorganismus der Kirche dar. Aber die Bischöfe haben ihre rechtliche Stellung nur im Zusammenhange mit dem Primate und sind dem Papste untergeordnet. Man nannte die Kirchenverfassung wohl auch eine eingeschränkte oder gemäßigte Monarchie [2], wogegen Phillips hervorhebt, daß diese Bezeichnung schon von der Voraussetzung ausgeht, daß in der Monarchie ein gewisses Unmaß liege. „Das rechte Maß gibt Gott dem Papste durch die ganze Art und Weise, wie er ihn zum Oberhaupte bestellt hat." [3] Der Papst ist nicht nur beschränkt durch das göttliche Gesetz, sondern auch durch Geist und Praxis der Kirche, durch das Beispiel Christi, dessen Stelle er vertritt (Luc. 22, 25—27), durch die Art und Weise, wie diese Gewalt geübt werden soll (in Liebe, als Hirte).

Die päpstliche Gewalt ist darum durchaus keine willkürliche, schrankenlose; in der Ausübung ist sie vielmehr mannigfach beschränkt. „Der Papst findet schon in der Natur und Einrichtung der katholischen Kirche, deren Oberhaupt er ist, gewisse Grenzen, die er nicht überschreiten darf, ohne sein Gewissen zu verrathen und jene höchste Gewalt zu mißbrauchen, welche Jesus Christus ihm übertragen hat, um sich derselben zur Erbauung, nicht aber zur Zerstörung seiner Kirche (2 Kor. 13, 10) zu bedienen. Unverletzbare Grenzen für das Oberhaupt der Kirche sind die Dogmen des Glaubens ...., aber auch in der Disciplin haben sich die Päpste immer heilige Grenzen gesetzt, sowohl dadurch, daß sie die Verbindlichkeit anerkannten, in gewissen Theilen derselben nie eine Neuerung vorzunehmen, als auch dadurch, daß sie andere Theile nicht Abänderungen unterwarfen, wenn nicht die wichtigsten und unerläßlichsten Gründe es geboten. In Beziehung auf diese Grundsätze haben die römischen Bischöfe nie geglaubt, daß sie je irgend eine Abänderung in jenen Theilen der Disciplin zulassen könnten, welche unmittelbar von Jesus Christus angeordnet sind, oder in jenen, welche ihrer Natur nach mit dem Dogma zusammenhängen, oder in jenen, welche von den Irrgläubigen angefochten werden, um ihre Neuerungen zu unterstützen, oder auch in anderen Theilen dieser Art, in welchen sie wegen der Folgen, die zum Nachtheile der Religion und der

---

[1] *Conc. Vat.* c. 3 de eccles.: „Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis jurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tanquam veri Pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur" (*Greg. M.* ad Eulog. ep. 30).

[2] Von einer aristokratisch gemäßigten Form, mit der Christus den Primat temperirt habe, redet z. B. die Apologie des zweiten Pseudoconcils von Pisa. Status Rom. Imper. (*Hard.*, Conc. t. IX. p. 1559. 1560). Vgl. Beidtel a. a. O. S. 590.

[3] Phillips, Kirchenrecht Bd. I. S. 242.

katholischen Grundsätze daraus hervorgegangen wären, keine Veränderungen zulassen zu können sich verpflichtet glaubten, welche Vortheile man auch immer anbieten oder mit welchen Uebeln man sie bedrohen mochte. . . . . Auch in anderen Theilen der Kirchendisciplin haben sie zu Abänderungen nur dann ihre Einwilligung gegeben, wenn die Nothwendigkeit oder der Nutzen der Kirche es erforderte."[1]

41. Daß in der Kirche von keiner demokratischen Verfassung die Rede sein kann, zeigt schon die Gründung der Kirche durch Christus; Christus hat so wenig dem Volke als den weltlichen Machthabern seine Gewalt verliehen. Man kann sagen, daß in der Kirche sich ein demokratisches Element insofern finde, als Ziel und Mittel allen gemeinsam sind, als jeder, der dazu befähigt ist, zur höchsten Würde gelangen kann. Man kann ein aristokratisches Element finden in dem Episkopate. Die Regierungsform der Kirche ist jedoch wesentlich eine monarchische.

12. Die kirchliche Hierarchie.

42. Der Zweck der Kirche ist die Heiligung, die kirchliche Gewalt eine heilige. Darum nennt man die Kirche Hierarchie (ἱερὰ ἀρχή, sacer principatus). Begründet diese im weitesten Sinne (das allgemeine Priesterthum) die Taufe, im engern Sinne die Weihe: so bildet doch die Hierarchie im eigentlichen Sinne nur die lehrende oder regierende Kirche. Die hierarchische Gewalt umfaßt das dreifache Amt, die drei Gewalten, in welchen sich Christi Propheten-, Königs- und hohepriesterliches Amt in der Kirche fortsetzt. Die Hierarchie aber selbst ist nur eine zweifache: die hierarchia ordinis und die hierarchia jurisdictionis, indem erstere die Weihegewalt, letztere die Lehr- und Regierungsgewalt in sich begreift. Man bezeichnet nach dem hl. Thomas die potestas ordinis gewöhnlich als die Gewalt über das corpus Christi verum (auch als hieratische Gewalt von der hierarchischen unterschieden), die potestas jurisdictionis als die Gewalt über das corpus Christi mysticum[2]. Beide Gewalten sind unterschieden 1) durch den Act der Ertheilung, je nachdem dieser sacramental ist oder nicht; die potestas

---

[1] Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità (Pio VII.) v. Döllinger, Kirche und Kirchen S. 41 ff.; s. Münch, Die neuesten Concordate II. S. 378 ff.; cf. C. 1. 6. 14 C. XXIV. q. 1; c. 40 C. II. q. 7.

[2] *Thom.* 2. 2 q. 39 a. 3: „Spiritualis potestas una quidem *sacramentalis*, alia *jurisdictionalis*. Sacramentalis quidem potestas est, quae per aliquam consecrationem confertur, et talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus, quamdiu vivit, sive in schisma sive in haeresim labatur. Potestas autem jurisdictionalis est, quae ex simplici injunctione hominis confertur, et talis potestas non immobiliter adhaeret, unde in schismaticis et haereticis non manet."

ordinis wird durch die Weihe ertheilt, die potestas jurisdictionis wird durch die missio legitima erlangt; 2) die potestas ordinis ist unverlierbar und unveränderlich, die potestas jurisdictionis kann beschränkt und entzogen werden. 3) Beide können getrennt vorhanden sein; so besteht der ordo sine jurisdictione, wenn ein Bischof resignirt hat, wenn er depositus ist, bei dem bloßen Hilfsbischof in spiritualibus (Weihbischof). Die jurisdictio sine ordine ist vorhanden in dem Kapitelsvikar sede vacante, in dem Bischof, der präconisirt, aber noch nicht consecrirt ist, ferner wenn z. B. ein Generalvikar nur Diakon wäre, dieser könnte zum Beichthören approbiren, die Jurisdiction ertheilen, ohne selbst Beicht hören zu können, weil dazu die priesterliche Weihe erforderlich ist.

Die potestas ordinis kann auch von einem Suspendirten, Abgesetzten oder Excommunicirten noch (giltig) ausgeübt werden, sie geht nicht verloren, weil auch der character ordinis (Trid. s. XXIII. c. 4) nicht verloren gehen kann; die Jurisdictionsgewalt kann verloren und entzogen werden, so daß ihre Ausübung nicht bloß unerlaubt, sondern auch die Jurisdictionsacte ungiltig sind. 4) In der hierarchia jurisdictionis steht der Papst jure divino über den Bischöfen, in der potestas ordinis sind drei Stufen göttlicher Einsetzung: episcopi, presbyteri, ministri.

Aus diesem Unterschied zwischen der potestas ordinis und jurisdictionis ergibt sich, daß auch die Lehrgewalt nicht zum ordo, wie z. B. Schulte will, sondern zur potestas jurisdictionis zu rechnen ist. Denn 1) die Ausübung des Predigtamtes fordert nicht nothwendig einen ordo, stets aber die ex jurisdictione zu ertheilende missio. 2) Der Papst steht über den Bischöfen nicht potestate ordinis, sondern jurisdictionis; er steht aber sicher auch über den Bischöfen potestate magisterii durch sein unfehlbares Lehramt[1]: also ist die Lehrgewalt zur jurisdictio zu rechnen, nicht zur potestas ordinis. Die Verpflichtung der Gläubigen zur Annahme ist sicher ein Act der Jurisdiction. 3) Die Jurisdiction umfaßt die Gesetzgebung, Gesetzanwendung und Gesetzvollziehung. Die Gesetze der Kirche beziehen sich a) auf den Glauben und die Sitten, b) auf den Cultus und c) auf die Disciplin. Ersteres ist Sache des Lehramtes, letzteres des Regierungsamtes. Indem der Papst aber auch durch seine Gesetzgebung den ganzen Cultus leitet, ist er zugleich Hohepriester, wie „das ganze Priesterthum sein Fundament hat in dem hohenpriesterlichen Charakter Petri“[2], obgleich er in Bezug auf den ordo den Bischöfen gleichsteht. Der Papst ist so in Wahrheit höchster Lehrer, hoher

---

[1] *Concil. Vatic.* de eccles. c. 4: „Ipso autem Apostolico primatu, quem Romanus Pontifex tanquam Petri principis Apostolorum successor in universam ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi, haec sancta Sedes semper tenuit“ etc.

[2] Phillips, Kirchenrecht, Bd. I. S. 274.

Priester und höchster Regent der Kirche, aber er empfängt seine höchste Gewalt, die Vollgewalt, nicht durch eine eigene Weihe, sie setzt nur die bischöfliche Weihe voraus.

43. Die *potestas ordinis* hat ihren Höhepunkt im Episkopate, der allein die Macht hat, das Priesterthum fortzupflanzen. Episcopi, presbyteri und ministri sind göttlicher Einsetzung (Trid. XXIII. can. 6). Ministri (ὑπηρεταί) heißen gewöhnlich die Diakonen. Aus dem Diakonat gingen die anderen Weihestufen hervor, fünf in der abendländischen, zwei in der griechischen Kirche. Die *jurisdictio* ist universell und total im Primate, partiell und particulär in den einzelnen Bischöfen. Die Bischöfe haben eine jurisdictio ordinaria pro utroque foro [1]. Ordinaria ist jene jurisdictio, die man jure proprio in Ansehung seines Amtes oder seiner Würde kraft eines Gesetzes oder einer legitimen Gewohnheit besitzt, jede andere ist eine stellvertretende, die durch Delegation (j. delegata) oder Mandat (j. mandata) übertragen wird. Da nur Primat und Episkopat, nicht aber die zwischen beiden bestehenden Mittelstufen, wie Patriarchen, Metropoliten, göttlicher Einsetzung sind, muß die höhere Gewalt eines Bischofs, wie des Metropoliten, über den andern als ein Ausfluß aus der höchsten Gewalt des Papstes betrachtet werden, wenn auch die Metropolitanverfassung aus dem Verhältniß der Mutterkirche zu den Töchterkirchen sich schon in ältester Zeit entwickelte. Als Resultat geschichtlicher Entwicklung konnten daher auch diese Verhältnisse sich verschieden gestalten im Laufe der Zeit.

44. So gewiß die Jurisdiction der Bischöfe eine ordentliche (j. ordinaria) ist, so ist doch die Frage, ob die Jurisdiction der Bischöfe unmittelbar von Christus oder durch den Papst ihnen zu Theil wird, auf dem Concil von Trient zwar vielfach besprochen, doch nicht entschieden worden. Nach der Ansicht der meisten Theologen [2] erhalten sie die Jurisdiction durch den Papst. Dafür scheint 1) schon die Heilige Schrift zu sprechen. Hat Petrus und in ihm sein Nachfolger die volle und ordentliche Jurisdiction über die ganze Heerde Christi erhalten, was de fide ist, so muß derjenige, welcher die ordentliche Jurisdiction über einen Theil dieser Heerde ausüben soll, sie auch durch Petrus (und seinen Nachfolger) erhalten. Hat Petrus die claves regni coelorum allein erhalten, communicandas ceteris, wie Optatus von Mileve sagt, so müssen sie die Bischöfe von ihm erhalten. 2) Die heiligen Väter heben die Einheit des Episkopates hervor, bezeichnen den Stuhl Petri als Fundament, Haupt, Wurzel, Quelle, Ursprung der geistlichen Autorität; sie leiten den Episkopat bald von Christus, bald von Petrus ab; beides mit Recht, wenn die Weihegewalt von Christus unmittelbar, die Juris-

[1] C. 7 de off. jud. ord. I. 16 in VI.

[2] J. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat, führt S. 880 für diese Ansicht 90 Autoren an.

dictionsgewalt aber von Christus durch den Papst ihnen zukommt. Käme aber auch die Jurisdictionsgewalt unmittelbar von Christus ihnen zu, so könnte nicht der Episkopat von Petrus hergeleitet werden. Es entspricht dies 3) dem (42) angegebenen Unterschiede zwischen potestas ordinis und jurisdictionis; bei ersterer ist der Spender bloßes Werkzeug, bei letzterer übt er Autorität. Die Jurisdictionsgewalt kann verloren werden, kann Beschränkungen erleiden und hat solche vielfach erlitten hinsichtlich der Materien, Personen (Exemptionen). Wäre die Jurisdictionsgewalt unmittelbar von Christus übertragen wie die Weihegewalt, so könnte das wohl nicht statthaben, und wäre sie unverlierbar wie diese. 4) Es entspricht dies am meisten der monarchischen Verfassung der Kirche[1]. 5) Hat das Concil von Trient auch die Controverse nicht entschieden, so steht doch nach demselben fest, daß nur diejenigen wahre Bischöfe sind, die durch die Autorität des römischen Papstes aufgestellt werden, die von der kirchlichen und canonischen Gewalt die gehörige Ordination und Mission haben[2]. Die Mission der Bischöfe geht aber vom Papste aus. Diese ertheilt der Papst durch die Präconisation, welche den Bischof einer Kirche vorsetzt und ihm die Obsorge und Verwaltung derselben im Geistlichen und Weltlichen überträgt[3]. Das ist offenbar nicht bloß Anweisung einer Diöcese, sondern Ertheilung der Jurisdiction über dieselbe. 6) Es steht fest, daß der präconisirte Bischof die volle Jurisdiction (plenarie) auch vor seiner Consecration ausüben kann. Folglich erhält er sie nicht erst durch die Consecration. Es gibt aber sonst keinen Act, durch den Christus unmittelbar dem Bischofe die Jurisdiction ertheilte, er muß sie also durch den Papst erhalten. 7) Daß die bischöfliche Jurisdiction sub Papa ist, gaben auch die Gallicaner und Febronianer zu; der Papst kann sie beschränken und entziehen. Nach der Rechtsregel „omnis res, per quascunque causas nascitur, per easdem dissolvitur" (R. J. 1 x. V. 41) können wir umgekehrt schließen: Der Papst kann die Jurisdiction den Bischöfen entziehen, daher ist auch er es, der sie den Bischöfen ertheilt.

Wenn man dagegen einwendet[4], die Bischöfe seien vom Heiligen Geiste gesetzt (Apg. 20, 28), so gilt dies ebenso, wenn sie die Jurisdictionsgewalt durch den Papst von Christus erhalten, und folgt daraus keineswegs, daß sie

---

[1] *Benedict. XIV.* de syn. dioec. l. I. c. 4: „Ratio siquidem Monarchici regiminis, quod Christus in sua ecclesia constituit, videtur exposcere, ut totius ecclesiae jurisdictionis fons et origo resideat in ejusdem ecclesiae visibili capite, qui est Romanus Pontifex, atque ab eo profluat in cetera membra."

[2] *Trid.* sess. XXIII. de ordin. can. 8. 7, cap. 4.

[3] „Auctoritate Dei omnipotentis, P. et F. et Sp. S. et beat. Apostolorum Petri ac Pauli ac Nostra Ecclesiae N. de persona N. providemus ipsumque illi in Episcopum praeficimus et Pastorem, curam et administrationem ipsius eidem in spiritualibus et temporalibus plenarie committendo."

[4] Cf. *Schenkl,* Institut. jur. eccles. Ingolstad. 1797. P. I. p. 68.

ihnen unmittelbar vom Heiligen Geiste ertheilt wird, sowenig als aus dem Ausdrucke des Tridentinum: „divina ordinatione“; das Concil wollte eben über diese unter den Katholiken streitige Frage nicht entscheiden, sondern nur das der Irrlehre gegenüber Nothwendige feststellen. Wenn die Apostel ihre Jurisdiction unmittelbar von Christus empfangen haben, so folgt nicht daraus, daß auch ihre Nachfolger im bischöflichen Amte sie ebenso unmittelbar von Christus erhalten müssen; sie haben auch nicht die ganze Machtfülle der Apostel geerbt. In den ersten zehn bis zwölf Jahrhunderten, sagt man, seien die Bischöfe ohne Dazwischenkunft des Papstes eingesetzt worden. Allein jedenfalls ist eine menschliche Dazwischenkunft nachweisbar in der Thätigkeit der Provinz-Bischöfe, der Metropoliten, der Particularconcilien. Es ist auch nicht nothwendig, daß der Papst allen Bischöfen unmittelbar die Jurisdiction übertrage; es konnte dies auch geschehen durch die Patriarchen, Metropoliten, apostolischen Vikare, die diese Gewalt nur durch den Zusammenhang mit dem apostolischen Stuhle hatten. Die Päpste übten nicht bloß im Occident unbestreitbar ihre Autorität, sie schritten auch in anderen Patriarchaten oft unmittelbar ein, wie z. B. Papst Martin I. 649 dem Bischof Johannes von Philadelphia kraft der ihm vom Herrn durch Petrus übertragenen Vollmacht die Befugniß gab, in den Patriarchaten von Antiochien und Jerusalem als Legat des Heiligen Stuhles Bischöfe, Priester und Diakonen einzusetzen. Nie wurde jemand rechtmäßiger Bischof gegen den ausdrücklichen Willen des Papstes; stets war die mittelbare oder unmittelbare Einsetzung durch ihn, sein ausdrücklicher oder wenigstens stillschweigender Consens nothwendig. Das früher durch Patriarchen, Metropoliten geübte Recht konnte daher auch der Papst sich wieder unmittelbar vorbehalten, da jene es nicht ex jure divino, sondern nur mit seiner Zustimmung, als Ausfluß aus dem Primate, hatten.

Zweiter Abschnitt.

Die Kirche in ihrem Verhältniß zum Staate.

Die kirchliche Gesellschaft kann betrachtet werden in ihrem Verhältnisse zu anderen Gesellschaften (jus sociale ad extra) — im Verhältnisse zu dem Staate und zu anderen Religionsgesellschaften.

Wohl steht die Kirche nur den einzelnen Staaten gegenüber, deren Verhältniß zur Kirche sich verschieden gestalten kann. Insofern scheint es zu genügen, historisch zu verfahren und das thatsächliche Verhältniß zu behandeln, welches die einzelnen Staaten zur Kirche einnehmen. Allein auch das Rechtsverhältniß zwischen Kirche und Staat sollte im Christenthum nach der Lehre

der göttlichen Offenbarung sich normiren, nach den Grundsätzen des Christenthums, und diese Grundsätze bleiben ewig wahr, mögen sie in einem Staate zur Geltung kommen oder nicht. Ist es auch einleuchtend, daß in dem heutigen Staate, in dem die Glaubenseinheit nicht mehr besteht, nicht das volle kirchliche System seine Anerkennung finden kann, so darf doch auch dieser der Kirche nicht ihre von Gott verliehenen und historisch wohl begründeten Rechte entziehen und verkürzen. Schon um dasjenige, was bei krankhaftem Zustand der Gesellschaft als *minus malum* erlaubt, ja als ein relativ Gutes nöthig sein kann, nicht für ein Gut an sich zu halten, ist es nothwendig, die kirchlichen Grundsätze zu kennen, mögen diese auch nie mehr vollständig verwirklicht werden. Daher erscheint es zweckmäßig, 1) das Verhältniß zwischen Kirche und Staat nach katholischen Grundsätzen mit Rücksicht auf die heutigen falschen Grundsätze, wie sie besonders in dem Syllabus errorum 1864 verworfen wurden, und 2) die historische Entwicklung dieses Verhältnisses in ihren Grundzügen zu behandeln [1].

Erstes Kapitel.

Kirche und Staat nach katholischen Grundsätzen.

1. Ursprung beider Gewalten von Gott.

45. Beide Gewalten, die staatliche wie die kirchliche, sind von Gott angeordnet. Die Kirche ist, wie bereits gezeigt, eine von Gott gegründete, nothwendige (16), sichtbare (12) und vollkommene (9) Gesellschaft und muß als solche, ihrem Wesen nach unveränderlich (14), allezeit fortbestehen. Diese eine von Christus gestiftete Kirche ist die römisch-katholische Kirche (17—21).

Aber auch der Staat [2], die societas civilis, ist eine von Gott gesetzte Ordnung. Die bürgerliche Gesellschaft ist von Gott gewollt, hat Gott zum

[1] Vgl. Beidtel, Das canon. Recht u. s. w. Regensb. 1849; *Liberatore*, La Chiesa e lo Stato. Napoli 1871; Moulart, Kirche und Staat; deutsch Mainz 1881; Rieß, Staat und Kirche. Freiburg 1869; v. Hammerstein, Kirche und Staat. Freiburg 1883; Manning, Die Gesellschaft im Lichte des Christenthums; deutsch Cöln 1873.

[2] „Der Staat ist eine Vereinigung von Menschen in festen Wohnsitzen, unter welchen die Ordnung durch eine selbständige, nach außen unabhängige höchste Gewalt äußerlich gehandhabt wird" (v. Moy, Freib. K.-Lex. 1. Aufl. Bd. 10, S. 321). Stöckl a. a. O. S. 578: „Der Staat ist ein socialer Verband zum Zwecke der Aufrechthaltung und Geltendmachung der socialen Rechtsordnung durch Realisirung der Rechtsforderungen, um dadurch die zeitliche Wohlfahrt der Glieder dieses socialen Verbandes zu ermöglichen und zu fördern." Der Zweck des Staates ist nicht bloß der Rechtsschutz, sondern Ordnung und Friede, das öffentliche Gemeinwohl, das Gesammtwohl aller Glieder. Vgl. Th. Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts. Freiburg 1868. S. 124 ff.

Gründer. Durch das **Naturrecht** ist der Mensch auf gesellschaftliches Leben angewiesen; die Familie, die vor dem Staate da war, enthält schon die ersten Principien der Autorität, des Gehorsams und der Ordnung; diese Bedingungen der Gesellschaft sind göttlichen Ursprungs. Von Natur aus ist es dem Menschen angeboren, in der bürgerlichen Gesellschaft zu leben; die bürgerliche Gesellschaft bedarf einer Autorität, die sie regiert; wie die Gesellschaft selbst, hat auch diese in der Natur und somit in Gott ihren Ursprung. Die politische Gewalt an und für sich hat Gott zum Urheber[1]. Daß die **staatliche Ordnung** und die **Gewalt** der weltlichen Obrigkeit von Gott ist, ist stets Lehre der Kirche gewesen. Irenäus und andere Väter bekämpften schon die antinomistischen Gnostiker, welche dem Bösen die Urheberschaft der staatlichen Ordnung beilegten[2]. Daß die staatliche Gewalt von Gott sei, ist klarer Ausspruch der göttlichen Offenbarung; denn „es gibt keine Gewalt außer von Gott" (Röm. 13, 1—7)[3].

46. Controverse kann nur darüber bestehen, ob die obrigkeitliche Gewalt **unmittelbar** von Gott sei[4] oder **mittelbar**[5]. Ersteres scheint nach Suarez[6] und den Worten Leo's XIII.[7] das richtigere. Wenn auch das Volk, wie in einer Republick, einer Wahlmonarchie, die **Person** designirt, so wird dem Regenten doch nicht vom Volke **sein Recht** übertragen, dieses kommt von Gott,

---

[1] *Encyclica Leon. XIII.* d. 1. Nov. 1885; deutsch Freiburg 1885. S. 10. Cf. *Encycl. Pii IX.* d. 21. Nov. 1873.

[2] Ganz mit Unrecht hat man einige Väter und Päpste beschuldigt, daß sie ähnlichen Irrthum getheilt hätten. Alle stimmen darin überein, daß die staatliche Ordnung von Gott gewollt und die Gewalt der Obrigkeit von Gott sei. Sie weisen, z. B. Augustinus, nur darauf hin, daß erst nach dem Sündenfalle die Herrschaft des Menschen über seinesgleichen nothwendig ward, daß **historisch** der Anfang der Herrschaft oft von einer Usurpation ausging, daß bei den Juden der Ursprung des Königthums mit einer Auflehnung gegen Gott verbunden war, obwohl Saul und David von Gott unmittelbar zu Königen gemacht wurden, sie unterscheiden die Gewalt an sich, die von Gott ist, und die tyrannische Herrschaft einzelner, sie sagen, wie Chrysostomus mit dem hl. Thomas: Omnis potestas a Deo est, at non potentes. Cf. *Iren.* adv. haer. V. 24; *Aug.* de civ. Dei XIX. 15 (Gen. 1, 26; 1 Kön. 8, 7); V. 1: „Divina providentia regna constituuntur."

[3] Vgl. 1 Petr. 2, 13; Weish. 6, 3 f.; Dan. 4, 14; 5, 21; Jer. 27, 6; C. 8 D. 10.

[4] **Hammerstein** a. a. O. S. 61 ff. [5] **Moulart** a. a. O. S. 81.

[6] *Suarez* de leg. III. 3: „In hac re communis sententia videtur esse, hanc potestatem dari *immediate* a Deo ut auctore naturae, ita ut homines quasi disponant *materiam* et efficiant subjectum capax hujus potestatis, Deus autem tribuat *formam* dando hanc potestatem."

[7] *Leon. XIII. Encycl.* d. 29. Jun. 1881: „Interest autem attendere hoc loco, eos, qui reipublicae praefuturi sint, posse in quibusdam causis voluntate judicioque deligi multitudinis non adversante neque repugnante doctrina catholica. Quo sane delectu *designatur princeps, non conferuntur jura principatus neque mandatur imperium, sed statuitur, a quo sit gerendum.*"

„durch den die Könige regieren und die Fürsten befehlen" (Sprichw. 8, 15. 16). Sagen aber auch ältere Theologen, die Gewalt ruhe in der Gesammtheit, so sind sie doch weit entfernt von der Theorie der Volkssouveränität im modernen Sinne; sie betrachten die Gewalt doch immer als von Gott den Menschen mitgetheilt, nicht aus freiem Willen kraft eines Vertrags, sondern mit Nothwendigkeit kraft des natürlichen und göttlichen Gesetzes vorhanden, weshalb sie auch nicht beliebig zurückgenommen werden kann.

2. Verschiedenheit beider Gewalten.

47. Beide Gewalten sind an sich verschieden. Das übernatürliche Ziel des Menschen, die religiöse Ordnung liegt außerhalb des Zweckes des Staates. Auch im bloß natürlichen Zustande hätte es eine religiöse Gesellschaft gegeben, wenn auch beide Gewalten in einer Person vereinigt sein können[1]. Christus hat für die religiöse Ordnung, für den übernatürlichen Zweck des Menschen seine Kirche gegründet und hat beide Gewalten genau unterschieden.

Staat und Kirche, obwohl beide von Gott angeordnete Gesellschaften, sind doch schon verschieden 1) *ratione originis* insofern die Kirche unmittelbar von Gott gegründet ist und von ihm ihre wesentliche Verfassung hat; der einzelne Staat aber hat Gott nur mittelbar zum Urheber vermöge der von Gott in die Menschen gelegten Socialität, die sich aber erst in einem factum humanum zur concreten Societät verwirklicht. Der Staat an sich ist göttliche Anordnung, ist eine nothwendige Gesellschaft, aber nicht jeder einzelne Staat ist von Gott unmittelbar gegründet. Auch hat Gott nicht dem Staate die besondere Form der Regierung vorgeschrieben, wie es bei der Kirche der Fall ist, sonst wäre die Verschiedenheit der Regierungsformen nicht zu erklären, wäre jede Verfassungsänderung eine Verletzung des göttlichen Rechts. 2) *Ratione materiae* oder *objecti* unterscheiden sie sich, indem der Staat es mit dem Menschen zu thun hat, insofern er Mensch ist, die Kirche, insofern er Christ, Glied des Leibes Christi, der Kirche ist. Ihr ist der Mensch gleichsam materia remota, dem Staate materia proxima. Falsch wäre es, zu sagen, die Kirche habe nur die Seele, der Staat den Leib zu regieren, denn die Kirche gebietet auch über den Leib, sonst könnte sie nicht einmal ein Fastengebot erlassen; die Staatsgesetze verpflichten das Gewissen, und der Leib kann ohne die Seele nicht gehorchen. Beide umfassen den ganzen Menschen, aber nicht in gleicher Weise. 3) Der wesentlichste Unterschied liegt in dem Zwecke beider Gesellschaften. Der Zweck der Kirche ist der höchste (11), die Heiligung der Menschen für das jenseitige Leben, ihre Erziehung für den Himmel, der Staat hat zum Zwecke das bonum

[1] *Thom.* 1. 2. q. 99 a. 3; *Suarez* de leg. III. 11; IV. 2. Stimmen aus Maria-Laach 1876, S. 68. ff.

commune im diesseitigen Leben, er ist Rechts- und Wohlfahrtsanstalt für das irdische Leben. Wie immer man den Zweck des Staates auffassen mag, ob als „öffentliches Gemeinwohl“ oder als „öffentlichen Rechtsschutz“, immer ist er beschränkt auf das Diesseits als solches, die Kirche hat die Erziehung für das Jenseits zum Zwecke; auf das Diesseits sieht sie, inwiefern es zum Jenseits führt; sie leitet die Gewissen, in deren Inneres der Staat nicht einzudringen vermag. 4) Nach dem Zwecke müssen sich die Mittel richten; da auch die Kirche eine äußere, sichtbare Gesellschaft ist, haben beide manche Mittel gemeinsam; als *societas supernaturalis* (13) hat sie aber auch übernatürliche Mittel, die dem Staate fehlen. Der Staat als societas naturalis hat nur natürliche Mittel, er hat aber auch natürliche Mittel, welche der Kirche fehlen. 5) Der Extension nach umfaßt die Kirche die verschiedensten Länder und Zonen, sie ist für alle Völker bestimmt; der Staat ist auf einen bestimmten Flächenraum, auf ein Land, ein oder einige Völker beschränkt. Die Kirche ist nur eine, der Staaten sind viele. 6) Die Kirche ist unveränderlich und dauernd (14); der einzelne Staat hat keine Verheißung einer immerwährenden Dauer und Unveränderlichkeit. Die Staaten entstehen und vergehen. 7) Die Kirche gründet, bereits bestehend, von oben herab die einzelnen Communitäten; der Staat erwächst aus der Familie und den Gemeinden; er bildet sich aufwärts steigend als die Entfaltung und Vervollkommnung der natürlichen Gesellschaft, die Kirche, von Gott unmittelbar stammend, bewegt sich vom Göttlichen abwärts.

3. Selbständigkeit beider Gewalten.

48. Die Kirche ist absolut unabhängig und selbständig in ihrer Sphäre. Sie hat unmittelbar von Gott verliehene Rechte, Einrichtung und Verfassung. Ihr Zweck kann als der höchste nicht einem andern Zweck untergeordnet sein (9. 11). Christus hat beide Gebiete genau unterschieden (Matth. 22, 21); die Apostel haben dem hohen Rathe der Juden gegenüber, der ihnen verbot, im Namen Jesu zu predigen, die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche proclamirt: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg. 4, 19; 5, 29), sie haben den göttlichen Auftrag vollzogen in dem die Kirche verfolgenden heidnischen Staate, und indem die Kirche gegen den Willen des Staates sich ihre Existenz errang, hat sie von Anfang an ihre volle Selbständigkeit und Unabhängigkeit gezeigt. Sie ist die Weltkirche, für alle Völker bestimmt, und kann deshalb nicht von den Staaten abhängig sein [1]. Wäre die Kirche abhängig vom Staate, so wäre ihre Katholicität und Einheit ver-

---

[1] *Pradié*, L'église et l'état dans les sociétés modernes. Paris 1874. p. 660: „L'église est une puissance parfaite, ou elle n'est rien. Une puissance subordonnée n'est pas une puissance divine, tirant directement de Dieu sa raison d'être, son autorité.“

nichtet; bei der Verschiedenheit der Staaten müßte auch die Kirche sich verschieden gestalten in den verschiedenen Ländern.

49. Aber auch der Staat ist selbständig und juridisch unabhängig in seiner Sphäre. Moralisch ist der Staat vielfach abhängig von der häuslichen Gesellschaft, von den Verhältnissen des Landes und Volkes, vom Stande der Wissenschaft, von den religiösen Ideen des Volkes. Wesentlich aber ist, daß die Staatsgewalt von jeder andern Gewalt juridisch unabhängig sei. Seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit erstreckt sich aber nicht weiter, als sein Zweck reicht. Was Christus gelehrt hat mit den Worten: „Gebet Gott, was Gottes ist, dem Kaiser, was des Kaisers ist," das hat die Kirche allzeit verkündet: die Kirche mischt sich nicht ein in das weltliche Gebiet des Staates, der Staat darf nicht in das kirchliche Gebiet sich einmischen[1]. In demjenigen, was die weltliche Obrigkeit in Bezug auf das bonum civile anordnet, ist ihr mehr zu gehorchen als der kirchlichen, wie der hl. Thomas lehrt, in dem aber, was das Seelenheil angeht, ist der kirchlichen Gewalt mehr zu gehorchen als der weltlichen[2].

50. Aus der Selbständigkeit beider Gewalten folgt, daß die Kirche nicht als bloße Corporation im Staate betrachtet werden kann, die vom Staate ihr Recht erhalte. Ist es schon falsch, was hier vorausgesetzt wird, der Staat schaffe alle juridischen oder moralischen Personen, und diese hätten

---

[1] Cf. 3. 5. 8 D. 10; D. 96. Papst Nikolaus an Kaiser Michael: „Imperium vestrum suis publicae rei administrationibus debet esse contentum, non usurpare, quae Sacerdotibus Domini solum conveniunt." Gregor II. an Leo den Isaurier: „Idcirco ecclesiis praepositi sunt pontifices a reipublicae negotiis abstinentes et Imperatores ergo similiter ab ecclesiasticis abstineant." Cf. c. 13 x de judic. II. 1; c. 10 de foro compet. II. 2; vgl. die durch Johannes XXII. verworfenen propos. 1. 3. 5 des Marsilius von Padua und Johann Gianbone; Syllab. n. 19: Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera nec pollet suis propriis et constantibus juribus sibi a divino suo fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire, quae sint ecclesiae jura ac limites, intra quos eadem jura exercere queat. 20: Ecclesiastica potestas suam auctoritatem exercere non debet absque civili gubernii venia et assensu.

[2] *Thom.* in 1. 2 sentent. d. 44 q. 2 ad 3: Dicendum, quod potestas spiritualis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina et ideo *in tantum* saecularis potestas est sub spirituali, in quantum est *a Deo* supposita, scilicet in his, quae ad salutem animae pertinent. Et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam saeculari. In his autem, quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spirituali secundum Matth.: „Reddite, quae sunt Caesaris, Caesari." Vgl. Hist.-pol. Blätter 1876 S. 283. *Tarquini* l. c. p. 49: „Quidquid fit in rebus temporalibus sub respectu finis temporalis, est praeter finem ecclesiae. Atqui generalis regula est, societates nihil posse in iis, quae sunt extra finem proprium. Ergo" etc. *Encycl. Leon. XIII.* d. 1. Nov. 1885: „Quae in genere rerum civilium versantur, ea in potestate supremoque imperio eorum (principum) esse cognoscit et declarat."

nur vom Staate ihr Recht[1], so ist die Kirche jedenfalls eine große, neben dem Staate bestehende Gesellschaft, die nicht vom Staate ihre Existenz und ihre Rechte hat. Die Katholiken in einem Lande sind nur ein Theil der Gesammtkirche, diese steht unter keiner weltlichen Regierung. Die im Staate befindlichen Katholiken bilden keine Corporation für sich, sie sind Glieder der einen allgemeinen Kirche. Erkennt aber der Staat die katholische Kirche auch nur als eine Corporation an, so muß er doch ihr Recht als für alle Verhältnisse im Innern der Kirche geltend anerkennen und kann ihr gegenüber jedenfalls keine anderen Rechte geltend machen als gegen andere physische und moralische Personen (81).

51. Sagt man, die Kirche sei im Staate, also ihm unterworfen, oder, wenn selbständig, ein Staat im Staate, und dies sei nicht möglich, so ist dies falsch. Denn 1) ist nicht die katholische Kirche in einem einzelnen Staate, nur kirchliche Personen und Institute befinden sich im einzelnen Staat, der kirchliche Charakter dieser liegt nicht in der Sphäre des Staates. Der Umfang der Kirche ist ein viel weiterer; Nationalkirchen, für sich selbständig, von der Gesammtkirche getrennt, gibt es nicht (Syllab. n. 37). Die Kirche hat die Völker und Staaten zum Christenthum berufen, sie nahm die einzelnen Staaten, die sich bekehrten, in sich auf. Man könnte also auch sagen, die Staaten sind in der Kirche, ut receptum in recipiente, die Berufenen werden vom Rufenden aufgenommen, ut pars in toto, die Kirche ist aus Staaten zusammengesetzt, wie der Staat aus Familien; jeder Staat hat Grenzen, die Kirche ist regnum Christi universale, ihr gehört die ganze Erde, ut medium in fine, das irdische Leben ist Vorbereitung und Vorstufe zum jenseitigen, das Ziel und Gut der Kirche ist Norm für das Wohl des Staates[2]. 2) Abgesehen davon, daß auch weltliche Staaten in einem Reiche sein können, z. B. die Staaten im Deutschen Reiche, sind Kirche und Staat zwei Gesellschaften *diversi generis*. Zwei höchste Gewalten gleicher Art können allerdings nicht, wohl aber können zwei höchste Gewalten diversi generis nebeneinander in demselben Volke bestehen (11), deren Zwecke sich nicht ausschließen, sondern im Gegentheil sich gegenseitig unterstützen und fördern[3] (62).

4. Superiorität der Kirche.

52. Da beide Gewalten von Gott sind, können sie (ihrer Natur nach) einander nicht widerstreiten und müssen auch ihre von Gott angewiesenen

[1] Vgl. Archiv für kath. K.-R. 1865 S. 19 ff.; Beidtel a. a. O. S. 37; Rieß, Staat und Kirche S. 171; Walter, Naturrecht und Politik. Bonn 1863. S. 105.

[2] Civiltà cattolica Ser. X v. III. Le due autorità parallele p. 443.

[3] Scherer, Das Verhältniß zwischen Staat und Kirche. 2. Aufl. Mainz 1854. S. 13.

Grenzen haben; da beide in der ihnen eigenthümlichen Sphäre selbständig sind, auch die weltliche Gewalt in Bezug auf ihren Zweck die höchste in genere suo ist, erscheinen sie, so lange jede in dem ihr eigenthümlichen Gebiete sich bewegt, als zwei nebeneinander bestehende nothwendige Gesellschaften. Beide sind aber wesentlich verschieden, weil verschieden in ihrem Zweck. Der Zweck der Kirche ist der höhere, darum gebührt der Kirche der Vorrang. Daß die Kirche dem Range nach die höhere, die höchste Gesellschaft sei, steht für den Katholiken fest, der in ihr das Reich Gottes erkennt, dessen König Jesus Christus ist, das nimmermehr unter den weltlichen Reichen stehen kann. Der Zweck des Staates ist nicht der höchste und kann es nach christlicher Anschauung nicht sein; er steht dem Zwecke des ewigen Heiles nach, die natürliche Ordnung wird überragt von der übernatürlichen. „Der Zweck des Staates ist eben ein rein irdischer, der Zweck der Kirche dagegen ein überirdischer." [1] Der Zweck des Staates ist nicht parallel mit dem der Kirche. Es kann nicht zwei höchste Zwecke geben. Die Idee des Höchsten schließt die Gleichheit aus.

53. Diese Superiorität der Kirche ist die christliche Weltanschauung zu allen Zeiten. Die heiligen Väter sagen, daß die Kirche die weltliche Herrschaft überrage, wie die Seele den Leib, wie der Himmel die Erde, wie die Sonne den Mond [2]. Das christliche Mittelalter sprach dies aus in dem Bilde von den beiden Schwertern; das geistliche Schwert gehört unmittelbar der Kirche, das weltliche Schwert ist in den Händen des Fürsten, aber zum Schutze der Kirche [3]. So schreibt auch der Protestant Hundeshagen: „Innerhalb des Christenthums gibt es keinen Standpunkt, wo nicht das als gewiß gälte, daß der Himmel das Höhere, die Erde das Niedere und Untergeordnete, daß das Heil der Seelen unvergleichlich mehr ist als alles irdische Wohlbefinden, daß von der Majestät des Heiligen jede andere Majestät unendlich überragt wird, daß die Handreichung zum Himmel vor jeder andern Art von Handreichung für die Zwecke des irdischen Lebens den ganz in der Natur der Sache liegenden Vorsprung besitzt. Das ist christliche Weltansicht und wird christliche Weltansicht bleiben. Es ist schlechterdings undenkbar, daß, solange es ein Christenthum gibt, diese Weltansicht ihren Einfluß auf die Gemüther jemals einbüßen könnte." [4]

---

[1] Geffcken, Staat und Kirche. Berlin 1875. S. 57.

[2] *Chrysost.* hom. 15 in 2 Cor. (Migne t. 61 p. 509); de sacerdot. III. 1 (ib. t. 48 p. 641); Constitut. apost. II. 34; Ambros. ep. 33 (c. 21 C. XXIII q. 8); Thom. 2. 2 q. 60 a. 3 ad 3. Vgl. J. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat, Bd. I. S. 373 ff.

[3] C. 1 de M. et O. in xvag. comm. I. 8: „Spiritualem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt." Cf. *Bernard.* de consid. IV. 3.

[4] Dove's Ztschr. für K.-R. Berlin 1861. Bd. I. S. 259 ff. Vgl. Bluntschli in Sybels histor. Ztschr. 1861 S. 35. 55.

Was die Rangordnung beider Gesellschaften betrifft, so zeigt sich der Vorrang der Kirche in all dem, worin sich beide Gesellschaften unterscheiden (47), und mit Recht sagt Phillips: „Wie kann das von Menschen gegründete Reich dem göttlichen, wie das durch Zeit und Raum beschränkte dem allumfassenden, wie das täglich wandelbare Gesetz dem ewigen, wie der Zweck irdischer Wohlfahrt dem der Seligkeit, der Herrschaft mit Christus coordinirt sein?“ [1]

54. Ist daher auch der Staat selbständig in seiner Sphäre in Bezug auf seinen Zweck, so muß er sich doch ebenso wie der einzelne Mensch [2] der Kirche unterordnen in demjenigen, was über seinen Zweck hinausgeht und der höhere Zweck der Kirche fordert [3]. Jede Gewalt muß ihr eigenes Rechtsgebiet haben, in diesem sind beide selbständig; aber die Gewalt einer jeden Gesellschaft reicht auch nicht weiter, als der Zweck der Gesellschaft reicht; daher kann der Staat nicht für sich einseitig regeln, was über seinen Zweck hinaus- und den höhern Zweck der Kirche angeht. Hierin muß der Staat sich der höhern Ordnung unterordnen [4]. Diese Forderung ist für jeden Katholiken klar; ja man müßte den Staat für die höchste Gesellschaft mit dem höchsten Zwecke halten oder gar mit Hegel als Selbstzweck betrachten, man müßte das höhere Ziel des Menschen im jenseitigen Leben läugnen, wollte man dies bestreiten. Oder ist der Staat die Quelle alles Rechtes und sein Recht ein schrankenloses? [5] Diese widersinnige Behauptung der Neuzeit fordert eine nähere Beleuchtung.

5. Recht und Staat.

55. Woher hat der Staat sein Recht? Er hat es von Gott. Kein Regent nennt sich „von Volkes Gnaden“, sondern mit Recht „von Gottes Gnaden“. Hat der Staat aber sein Recht von Gott, so ist er nicht Ursprung und Quelle aller Rechte. „Die Gerechtigkeit ist das Fundament der Staaten,“ [6] sagt der hl. Augustinus, die Gerechtigkeit aber kommt von Gott, wird nicht vom Staate geschaffen. Die bloße Thatsache schafft nicht das Recht, weder

---

[1] Phillips, Kirchenrecht, Bd. II. Regensburg 1846. S. 619. 639.

[2] *Aug.* ep. 155: „Non aliunde beata civitas, aliunde homo, cum aliud non sit civitas quam concors hominum multitudo.“

[3] *Aug.* de civ. Dei IV. 4; II. 21; *Suarez* de leg. IV. 9; *Pignatelli,* Consult. can. t. II. cons. 56 n. 6 seq. p. 111 seq. *Turrecremata,* Summa de eccles. I. 90. *Thom.* de reg. princ. I. 14: „Ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium.“

[4] Vgl. Hugo, Naturrecht. Berlin 1809. S. 455; Dahlmann, Politik § 310: „Vor allem ist die Religion dem Staate überlegen.“

[5] Syllab. n. 39: Reipublicae status utpote omnium jurium origo et fons jure quodam pollet nullis circumscripta limitibus.

[6] Cf. *Aug.* de civ. Dei IV. 4: „remota justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? Quia et ipsa latrocinia, quid sunt nisi parva regna?“

im Privatleben noch in der öffentlichen Ordnung; der Erfolg kann nie das Unrecht zum Rechte stempeln [1]. Nur wer den Staat zu Gott macht, kann ihn als Quelle alles Rechtes und sein Recht als ein schrankenloses betrachten. Wohl begründet der Staat Rechte, aber er ist nicht die Quelle des Rechtes oder aller Rechte, setzt er doch in seinen Anfängen die Familie voraus. Es muß logisch vor dem Staate eine wirksame Rechtsordnung gedacht werden, die nothwendig war, den Staat selbst organisch zu erbauen. Das natürliche Recht des Individuums ist vor dem Staate und nicht von ihm. Stammen nicht alle Rechte vom Staate, so kann er auch in seiner Gewalt nicht unbeschränkt sein. Die Societät geht nicht auf im Staate; er ist nur eine der Gesellschaften. Recht ist nur dann Recht, wenn es unverletzlich ist. Die Theorie, daß alles Recht vom Staate kommt, hebt die Unverletzlichkeit des Rechtes auf; dieses muß unverletzlich sein, wie von Seite der Individuen, so auch von Seite des Staates [2]. Ein unbeschränktes Recht hat nur Gott allein, kein menschliches Recht kann unbeschränkt sein.

Der Staat und sein Recht hat Grenzen verschiedener Art, schon in seiner geographischen Begrenzung, im Rechte der Individuen, der Familie; neben ihm steht die Kirche mit von Gott verliehenen Rechten. Wäre sein Recht innerlich unbegrenzt, so gäbe es ihm, wie Gott gegenüber nur Pflichten, keine Rechte. Nun gibt es aber auch dem Staat gegenüber Rechte, hat auch der Staat Pflichten gegen seine Unterthanen, also ist er moralisch begrenzt. Ist das Recht des Staates ein schrankenloses, so hätte auch die sittliche Schranke keine Geltung mehr für die Staatsgewalt. Alle mit den besten Rechtstiteln erworbenen Rechte wären gleich den sittlichen Rechten unsicher. Ebenso steht neben dem Staat die Kirche da, die ihr Recht von Gott hat und nicht vom Staate, die ebenso eine rechtserzeugende selbständige Macht ist [3].

Die Theorie von dem schrankenlosen Rechte des Staates, die ihn an die Stelle Gottes setzt, macht ihn so in der That nur zum zerbrechlichen Götzenbilde; die Lehre des Christenthums, die in der Staatsgewalt Gottes Dienerin und Stellvertreterin erkennt und ehrt, macht sie in Wahrheit groß und verehrungswürdig. Gewiß gibt niemand getreuer dem Kaiser, was des Kaisers ist, als wer nicht aus Furcht und Nothwendigkeit, sondern um des Gewissens willen es ihm gibt, eben weil er aus religiösen Rücksichten auch Gott gibt, was Gottes ist [4].

---

[1] Syllab. n. 58. 60. 61. 64. 56. 57. [2] Stöckl a. a. O. S. 475.

[3] Vgl. E. Mayer, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern. Von der jurist. Facultät der Univ. München gekrönte Preisschrift. München 1884 S. 126 f.: „Der Herrscher ist die alleinige Rechtsquelle im Staate, kann keine zweite unabhängige rechtserzeugende Macht neben sich haben. Von ihm geht denn auch der gesammte Complex der Rechtsnormen in Bezug auf die Kirchen aus."

[4] Vgl. Röm. 13, 5. 6; *Pii IX.* Alloc. d. 23. Dec. 1872. *Thom.* 2. 2 q. 104 a. 1: „In rebus humanis ex ordine juris naturalis et divini tenentur inferiores suis superioribus obedire."

6. Pflicht des Gehorsams. Kirchliches und weltliches Gesetz.

56. Wie die göttliche Offenbarung den Gehorsam gegen die kirchliche Autorität fordert, so schärft sie auch die Pflicht des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit ein. „Fürchte Gott und den König," ruft uns schon der alte Bund zu (Sprichw. 24, 21). Christus selbst hat zum Beispiel der Seinigen den Tribut entrichtet (Matth. 17, 24 ff.), die Gewalt eines Pilatus als von oben gegeben anerkannt (Joh. 19, 10. 11) und die Pflicht des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit ausgesprochen (Matth. 22, 21). Klar und deutlich hat sie der Völkerapostel entwickelt (Röm. 13, 1—7). So hat auch die Kirche stets bis auf den heutigen Tag die gleiche Lehre verkündet, den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit gefordert und die Empörung gegen sie verdammt[1].

Aber sowenig das Recht des Staates ein schrankenloses ist, ebensowenig kann der ihm schuldige Gehorsam ein unbeschränkter, unbedingter sein. Das lehrt die Vernunft wie die Heilige Schrift und die heiligen Väter und erkennen die Staatsrechtslehrer an. Nur Gott allein kann einen unbedingten Gehorsam fordern, weil nur er allein ein unumschränktes Recht hat. Die Beschränkung des Gehorsams spricht schon der Heiland offenbar aus, indem er dem Kaiser, was des Kaisers ist, Gott aber, was Gottes ist, zu geben lehrt. Ebenso der Apostel, indem er die Obrigkeit Gottes Dienerin nennt (Röm. 13, 4), der um des Gewissens willen gehorcht werden soll (V. 5); das ist aber nicht möglich, wenn ihr Befehl dem Gewissen widerstreitet. „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen," das ist ebenso Lehre der Vernunft als der Offenbarung. Das haben alle Martyrer und Väter der Kirche stets bekannt; das canonische Rechtsbuch spricht es in vielen Stellen aus[2], und niemand, der an die Existenz Gottes glaubt, vermag es zu läugnen[3]. „Wenn das Gebot der Obrigkeit gegen das Gebot Gottes geht, so hat der Unterthan die Pflicht, ihr (hierin) den Gehorsam zu verweigern."[4] „Der unbedingte oder absolute Gehorsam hat nur einen Sinn, wenn er im Verhältniß zu einem Gebieter gedacht wird, dem in Wahrheit eine absolute Macht zusteht, d. h. in dem Verhältniß zu Gott."[5] Niemand wird bezweifeln, daß einem Gesetze, das z. B. den Götzendienst gebieten würde, nicht gehorcht werden darf; also

---

[1] Cf. *Encycl. Pii IX.* d. 9. Nov. 1846; 4. Oct. 1847; 8. Dec. 1849; 26. Mart. 1860; Syllab. n. 63: Legitimis principibus obedientiam detrectare, imo et revellare licet; *Encycl. Leon. XIII.* d. 29. Jun. 1881: „Ex quo subesse cives et dicto audientes esse *principibus uti Deo* opportebit non tam poenarum formidine, quam verecundia majestatis, neque assentationis causa, sed conscientia officii."

[2] Cf. c. 92. 93. 98. 99 C. XI. q. 3; c. 1 D. 9 und a. a. O.

[3] Vgl. mein Schriftchen: Der Gehorsam gegen die weltl. Obrigkeit. Freib. 1877.

[4] Stahl, Rechts- und Staatslehre, Thl. II. Abschn. III. Kap. 19 § 151.

[5] Bluntschli, Staatswörterbuch IV. S. 80 ff.

ist der Gehorsam auch kein unbedingter und absoluter. Gegen einen klaren Ausspruch des Gewissens darf man nie handeln[1]. Dieser Pflicht gegenüber kann keine „Majestät des Gesetzes“, kein „öffentliches Gewissen“ geltend gemacht werden[2]; dem Naturgesetze, dem positiv göttlichen Gesetze muß offenbar mehr gehorcht werden als dem menschlichen Gesetze, sowie die ewige Strafe mehr zu fürchten ist als die zeitliche[3].

Es versteht sich von selbst, daß diese Verweigerung des Gehorsams (passiver Widerstand) nur erlaubt, aber auch Pflicht ist, wo es sich um eine unzweifelhafte, unmittelbare Forderung des Naturgesetzes oder um eine unzweifelhafte Forderung des göttlichen Gesetzes handelt, daß damit die Achtung gegen die Obrigkeit, der Gehorsam in allen übrigen (erlaubten) Dingen verbunden sein muß, und daß deshalb kein activer Widerstand gegen die Obrigkeit erlaubt ist (Syllab. n. 63). Wenn mittelalterliche Theologen in gewissen Fällen auch einen activen Widerstand für erlaubt hielten, so setzen sie einerseits den Fall voraus, wo es sich um die heiligsten Güter der Menschheit und die Selbsterhaltung des Volkes handelt, andererseits, daß dies nach dem öffentlichen Urtheil der ganzen Gesellschaft geschehe, dann auch eine Verfassung, nach der das Volk den Regenten wählt und er bestimmte Verpflichtungen übernimmt, bei deren Nichterfüllung er auch seine Regierung verlieren oder darin beschränkt werden könne[4].

57. Unzweifelhaft steht fest, daß einem Gesetze nicht gehorcht werden darf, welches mit dem Glauben und dem Sittengesetze in Widerspruch steht. Die Kirche aber ist die von Gott eingesetzte Heilsanstalt, welche das göttliche Gesetz zu erklären hat, welche darum auch von Gott das Recht hat, das zu verwerfen, was mit dem göttlichen Gesetze, mit der Glaubens- und Sittenlehre in Widerspruch steht. Es gibt auch Disciplinargesetze der Kirche, welche mit ihrer Glaubenslehre so enge zusammenhängen, daß sie nicht übertreten werden können, ohne diese zu verletzen. Es kann darum nie von der Kirche anerkannt werden, daß im Conflicte zwischen Staats- und Kirchengesetz das Staatsgesetz überwiege, und Pius IX. spricht nur die constante Lehre der Kirche aus, wenn er sagt, das Gebot, der obrigkeitlichen Gewalt zu gehorchen, könne von niemand ohne Sünde verletzt werden, es sei denn, es würde etwas befohlen, was den Gesetzen Gottes und der Kirche widerstreitet[5].

Das Recht des Staates hat seine Grenzen an dem Zwecke der bürger-

---

[1] Vgl. Röm. 14, 23; Eccli. 32, 27; Jac. 4, 17; 1 Joh. 3, 19; *Thom.* in Rom. c. 14; de Ver. Q. 17 Quodl. III. a. 27. VIII. a. 15.

[2] Cf. *Origen.* c. Cels. V. 40: Ἡμεῖς οὖν οἱ Χριστιανοὶ τὸν τῇ φύσει πάντων βασιλέα ἐπιγνόντες νόμον.

[3] C. 97 C. XI. q. 3. [4] Cf. *Thom.* 2. 2 q. 42 a. 2 ad 3 und a. a. O.

[5] *Encycl. Pii IX.* d. 9. Nov. 1846 (Acta Pii IX. p. 12). Syllab. n. 42: In conflictu legum utriusque potestatis jus civile praevalet.

lichen Gesellschaft. Die Untergebenen sind ihren Vorgesetzten Gehorsam schuldig in demjenigen, worin sie ihnen untergeben sind. Die Pflicht des Gehorsams aber hört auf, wenn der Obere etwas befiehlt in Dingen, worin der Untergebene ihm nicht unterworfen ist [1]. Der Staat hat kein Recht, einseitig das zu regeln, was Gott der höhern Gewalt, der Kirche, zugewiesen hat (54); ein weltliches Gesetz, das sich auf rein kirchliche Dinge bezieht, geht über die Competenz des weltlichen Gesetzgebers hinaus. Der Staat muß hierin der übernatürlichen Ordnung weichen. Er darf sich nicht in Widerspruch setzen mit dem von der Kirche gegebenen Gesetze; er darf nicht verbieten, was die Kirche gebietet, und nicht gebieten, was sie verbietet. Er ist zunächst also nur negativ gebunden, und sicher nicht zu seinem Nachtheile. Der christliche Staat soll allerdings auch positiv den Zweck der Kirche fördern. Aber nicht in gleicher Weise kann dies von jedem Staate erwartet werden. Daß jedoch die Staatsgewalt nicht in das kirchliche Gebiet eingreife, nicht sich in directen Widerspruch setze mit dem kirchlichen Gesetze, das muß von jedem Staate gefordert werden, wenn er einmal die Kirche und ihr Recht anerkannt hat:

Im Conflict zwischen kirchlichem und bürgerlichem Gesetze muß an und für sich dem kirchlichen der Vorzug gebühren; denn der Zweck der Kirche ist der höhere. Im einzelnen Falle gilt, was die Moral von der Collision der Pflichten lehrt, und ist zu unterscheiden zwischen positiven und negativen Pflichten, welch letztere immer und überall verbinden, so daß es unter keinen Umständen erlaubt ist, ihnen zuwider zu handeln; ferner ist auf die Größe der Verpflichtung, die größere oder geringere Nothwendigkeit zu sehen u. s. w. Aber gewiß ist, daß die Pflicht des Gehorsams auch da aufhört, wo ein bürgerliches Gesetz in das göttliche Recht der Kirche eingreift, wo es dem Zwecke des ewigen Heils hindernd in den Weg tritt, wo es von der Kirche ausdrücklich verworfen ist.

Der passive Widerstand setzt auch hier voraus eine unzweifelhafte Ueberschreitung ihrer Befugnisse von Seite der Staatsgewalt, die constatirte Erfolglosigkeit der auf verfassungsmäßigem Wege erhobenen Vorstellungen, die volle Bereitwilligkeit zum Gehorsam innerhalb der Schranken des Rechtes und die Bewahrung der der Obrigkeit allezeit schuldigen Ehrfurcht [2].

7. Gewalt der Kirche in Bezug auf das Zeitliche.

58. Der Kirche kann unmöglich jede Gewalt über zeitliche Dinge abgesprochen werden [3], sonst wäre sie eben keine äußere, sichtbare Gesellschaft,

---

[1] *Thom.* 2. 2 q. 104 a. 5: „Subditi in his tantummodo superioribus obedire tenentur, in quibus ipsi superiores sublimiori potestatis praecepto non adversantur et in quibus ipsi suis superioribus subjiciuntur."

[2] Stöckl a. a. O. S. 627.

[3] Syllab. n. 24: Ecclesia vim inferendi potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam.

die Kirche würde aus der Welt verdrängt, auch ihrer zeitlichen Besitzungen verlustig, auf das rein Innere beschränkt, so daß sie nicht einmal die Sacramente spenden, ihr Opfer feiern könnte. Die Kirche hat keine Gewalt in weltlichen Dingen in Bezug auf den weltlichen Zweck der bürgerlichen Gesellschaft; hierin ist diese unabhängig. Aber sie muß auch ihre Gewalt in Bezug auf weltliche Dinge ausüben, soweit diese auf den geistlichen Zweck der Kirche gehen, soweit es der Zweck der Kirche erheischt. Diese Gewalt ist darum keine weltliche, sondern eine geistliche Gewalt, die nur mittelbar weltliche Dinge betrifft.

Wohl haben sich drei Systeme rücksichtlich der potestas ecclesiae in temporalia gebildet. Aber 1) das System der *potestas directa in temporalia*, das ohnehin nur wenige Vertreter fand, ist historisch und theologisch ganz unhaltbar. Gott hat dem Papste nicht die Vollmacht verliehen, die Welt auch im Zeitlichen zu regieren, so daß die weltlichen Regenten von ihm ihre Macht erhielten. So allgemein auch der Herr die Binde- und Lösegewalt ausspricht („was immer du binden und lösen wirst"), so versteht sich doch von selbst die Beschränkung: „was zum Zwecke der Kirche gehört." Die staatliche Gewalt gründet sich auf das Naturrecht; sowenig die Gnade die Natur aufhebt, ebensowenig hebt die übernatürliche Gewalt der Kirche die natürliche des Staates auf, die Christus voraussetzt und anerkennt. Auch könnten doch nur die getauften Regenten ihre Gewalt vom Papste empfangen. Die rechtmäßige Gewalt auch der heidnischen Kaiser wurde aber stets in der Kirche anerkannt.

2) Ungenügend dagegen ist das System der *potestas directiva*, wonach die Kirche bloß eine directive, keine coactive Gewalt der weltlichen Autorität gegenüber hat, nur durch ihr Lehramt, ihre Mahnungen und Gebote die Gewissen der Völker und Fürsten aufzuklären, ihre Pflichten gegen Gott und die Kirche ihnen vorzuhalten und darüber zu entscheiden hat, was im Falle der Collision der Pflichten vor dem Gewissen erlaubt oder nicht erlaubt ist.

3) Die auf das canonische Rechtsbuch sich stützende allgemeine Lehre ist die von der *potestas indirecta in temporalia*. War auch der Name „indirecte Gewalt über das Zeitliche" bei Bellarmin neu, und erschien er daher anfangs anstößig, so ist doch seine Lehre mit derjenigen der älteren Theologen übereinstimmend. Unmittelbares Object der kirchlichen Gewalt ist die Regierung der Gläubigen in der übernatürlichen Ordnung. Indirect und de consequenti hat die Kirche auch das Recht, über zeitliche Dinge zu entscheiden, soweit es auf das geistliche Gebiet Bezug hat, in ordine ad bonum spirituale. Sicher steht das Urtheil über die Sünde, die bei weltlichen Dingen begangen wird, der Kirche zu, und das bezüglich aller Gläubigen, auch der Regenten. So spricht Innocenz III. in der Decretale Novit (1204) mit Berufung auf

Matth. 18, 15—17 aus, daß, nachdem der König von England die Vorschrift des Evangeliums ohne Erfolg beobachtet hat, das Oberhaupt der Kirche nicht über die Lehensfrage, wohl aber über die Sünde zu richten hat[1]. In der Decretale Per venerabilem weist der Papst das Gesuch des Grafen Wilhelm von Montpellier um Legitimation seiner unehelichen Kinder ab. Dabei wird ausgesprochen, daß der König von Frankreich, dem eine solche Legitimation ertheilt wurde, keinen Obern im Weltlichen über sich anerkennt, daher ohne Verletzung der Rechte eines Dritten sich der päpstlichen Jurisdiction unterwerfen konnte. Es wird zwischen der Legitimation für die kirchlichen und für die weltlichen Folgen unterschieden, und dem Papste eine temporalis jurisdictio nur ausnahmsweise, casualiter, im Incidenzfalle und aus dringenden Ursachen beigelegt[2].

8. Der Träger der Staatsgewalt und seine Stellung zur Kirche.

59. Daß auch katholische Regenten in kirchlichen Dingen der Kirche unterworfen sind, der kirchlichen Hierarchie, Gesetzgebung und Strafgewalt unterstehen, ist klar. Auch sie sind Glieder der Kirche, gehören zu der dem Petrus übergebenen Heerde Christi[3]. „Wenn die katholischen Fürsten in geistlichen und kirchlichen Angelegenheiten exemt von der kirchlichen Jurisdiction wären, so müßten sie aufgehört haben, Glieder und Söhne der Kirche zu sein, wären nimmer zum Reiche Christi gehörig; würde die Kirche in dem, was und soweit es geistlich ist, das Staatsoberhaupt als höher und über ihr stehend anerkennen, so wäre die Unabhängigkeit der Kirche dahin, der Landesherr wäre summus episcopus wie bei den Protestanten.“[4] Die Staatsgewalt kann auch keine negative indirecte Gewalt in kirchlichen Dingen beanspruchen, nicht der katholische Regent, geschweige ein ungläubiger, denn eine solche Gewalt liegt außerhalb des Zweckes des Staates und wäre ein positiver

---

[1] C. 13 x de judic. II. 1: „Non enim intendimus judicare de feudo, cujus ad ipsum spectat judicium, nisi forte juri communi per speciale privilegium vel contrariam consuetudinem aliquid sit detractum, sed decernere *de peccato*, cujus ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quemlibet exercere possumus et debemus.“

[2] C. 13 x qui filii sint legit. IV. 17: „certis causis inspectis temporalem jurisdictionem *casualiter* exercemus, non quod alieno juri praejudicare velimus“ etc.

[3] „Canonum statuta custodiantur ab omnibus“ (c. 1 x de constitut. I. 2). „Si imperator catholicus est, filius est, non praesul ecclesiae; quod ad religionem competit, discere ei convenit, non docere“ (c. 11 D. 96). „Imperator bonus intra ecclesiam est, non supra ecclesiam“ (c. 21 C. XXIII. q. 8).

[4] Litt. Apost. Multiplices inter d. 26. Jun. 1851. Syllab. n. 54: Reges et principes non solum ab ecclesiae jurisdictione eximuntur, verum etiam in quaestionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt ecclesia.

Eingriff in das Gebiet der Kirche, wie die daraus begründeten „Rechte" des Placet u. s. w. zeigen [1].

60. Es ist den Päpsten des Mittelalters vorgeworfen worden, daß sie ihre Gewalt überschritten und sich Rechte der Fürsten anmaßten [2], namentlich indem sie Regenten als abgesetzt erklärten. Ja, man hat in neuerer Zeit diese Frage in Verbindung mit der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes bringen wollen [3], worüber Pius IX. sich am 20. Juli 1871 aussprach: „Unter anderen Irrthümern, mit denen die päpstliche Unfehlbarkeit gefälscht wurde, sei einer der boshaftesten jener, welcher das Recht zur Absetzung der Fürsten und zur Entbindung von der Verpflichtung zur Treue darin eingeschlossen sehen wolle. Jenes Recht sei bisweilen in äußerster Noth von den Päpsten geübt worden, habe aber mit der Unfehlbarkeit durchaus nichts zu thun; seine Quelle sei nicht die Unfehlbarkeit, sondern die Autorität des Papstes gewesen. Diese habe sich nach dem damals geltenden öffentlichen Rechte und durch die Uebereinstimmung der christlichen Nationen, die im Papste den obersten Richter der Christenheit verehrten, auch dahin ausgedehnt, daß die Päpste auch *civiliter* über die Fürsten richteten. Ganz und gar davon verschieden seien aber die jetzigen Verhältnisse, und nur Bosheit könne so verschiedene Dinge und Zeitverhältnisse miteinander vermengen." [4] Alle stimmen darin überein, daß nur unter Verhältnissen, wie sie im Mittelalter waren, nicht aber unter heutigen Verhältnissen von einer Absetzung der Fürsten die Rede sein könne [5]. Darum liegt dieses Recht auch nicht im Primate allein [6], sondern verlangt als zweiten Factor das öffentliche Recht des Mittelalters. Denn 1) läge es im Primate an sich, so könnte es auch zu allen Zeiten geübt werden, gleichwie die Excommunication zu allen Zeiten auch über katholische Regenten verhängt werden kann. 2) Die weltliche Gewalt ist von Gott kraft des Naturrechtes. Ueber ungetaufte Regenten hat sicher der Papst nicht dieses Recht. Die Zugehörigkeit des Regenten zur katholischen Kirche gehört nicht nach dem Naturrecht zur Rechtmäßigkeit der weltlichen Gewalt, wohl aber forderte sie das

---

[1] Syllab. n. 41: Civili potestati vel ab infideli imperante exercitae competit potestas indirecta negativa in sacra, eidem proinde competit, nedum jus, quod vocatur *exequatur*, sed etiam jus *appellationis*, quam nuncupant *ab abusu*.

[2] Syllab. n. 23.: Romani Pontifices et Concilia oecumenica a limitibus suae potestatis recesserunt, jura principum usurparunt atque etiam in rebus fidei et morum definiendis errarunt.

[3] Vgl. Ueber das Vaticanische Concil. Mainz 1871. S. 36 ff.

[4] So nach der Voce della verità v. 12. Juli, Civ. catt. 19. Aug. 1871, Archiv für kath. K.-R. Bd. 26 S. LXXX, Period. Bl. über das vatic. Concil Bd. 3 H. 8.

[5] Molitor, Brennende Fragen. Mainz 1874. S. 149.

[6] Molitor a. a. O. S. 144 ff. Dagegen Katholik 1875 S. 214 ff.; vgl. J. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat I. S. 36 ff.

Recht des Mittelalters. 3) Die directe Absetzung eines Regenten durch den Papst setzte eine **potestas directa in temporalia** voraus. Denn dadurch übte der Papst offenbar eine weltliche Gewalt, eine solche liegt nicht in dem Primate. 4) Die Päpste beriefen sich bei Erklärung des Verlustes der Regierung auf das göttliche und menschliche Recht. Nach dem öffentlichen Rechte des Mittelalters hatte das Verharren in der Excommunication auch den Verlust der Regierung, wie überhaupt jedes Amtes, zur Folge. Der Papst als das Haupt der christlichen Völkerfamilie aber erklärte, wann diese Folge eingetreten sei, löste den Eid der Treue, den nicht die Unterthanen selbst zu lösen berechtigt waren. So ergab sich die Absetzung als Consequenz aus dem Primate unter den herrschenden Rechtsanschauungen (75). 5) Die Päpste übten dieses Recht nur, solange sie den Bestand des mittelalterlichen Rechtes voraussetzen konnten, weder früher[1], noch später. So verhängte Pius VII. den Bann über Napoleon I., erklärte aber, daß er die Strafe verhänge, die in seiner Macht liege, daß jedoch niemand auf Grund oder unter dem Vorwande dieses Urtheils den durch dasselbe Getroffenen irgend einen Schaden, Nachtheil, Beleidigung oder Verletzung zufügen oder sie an ihren Gütern und Rechten schädigen dürfe.

9. Nothwendigkeit der Eintracht zwischen beiden Gewalten und gegenseitiger Hilfeleistung.

61. Die Unabhängigkeit beider Gewalten ist nicht derart, daß keine der andern bedarf, keine auf die andere zu achten hat, sondern sie besteht in der Freiheit beider, für ihr Ziel zu wirken. Beide Gewalten bestehen nebeneinander, sie können einander nicht ignoriren. Die Kirche steht keinem Staate als solchem feindlich entgegen, ihr Einfluß kann ihm nur nützen[2]. Der Staat kann die Religion nicht ignoriren, ohne seiner eigenen Autorität zu schaden, er darf darum auch die Kirche nicht ignoriren. Kann er doch auch die klimatischen, industriellen Verhältnisse des Volkes, den Stand der Wissenschaft nicht ignoriren, so noch weniger die religiösen Verhältnisse des Volkes. Beide Gewalten sind durch das Bedürfniß aneinander gefesselt[3], beide sind von Gott

[1] Als erstes Beispiel wird die Absetzung Childerichs angeführt c. 3 C. XV. q. 6; Gratian bemerkt: „A fidelitatis etiam juramento Romanus Pontifex nonnullos absolvit, cum aliquos a sua dignitate deponit." Aber hier gab der Papst nur seine Zustimmung, erklärte nur, die Regierung dürfe entzogen werden.

[2] Syllab. n. 40: Catholicae ecclesiae doctrina humanae societatis bono et commodis adversatur. Cf. *Hugo Grotius* l. II. c. 20, 3: „Religio autem, quamquam per se ad conciliandam Dei gratiam valet, habet tamen et suos in civitate humana effectus maximos. Neque enim immerito Plato religionem propugnaculum potestatis ac legum et honestae disciplinae vinculum vocat." Cf. *Aristot.* Polit. l. VII. c. 8; *Cicero* de leg. II. 7.

[3] Nicolaus I. (c. 6 D. 96): „Idem mediator Dei et hominum Christus Jesus sic actibus propriis et dignitatibus distinctis officia potestatis utriusque discrevit,

geordnet, und deshalb zur Eintracht verpflichtet, denn Gott ist ein Gott des Friedens und will, daß beide ihre ihnen von Gott angewiesene Aufgabe in Frieden erfüllen[1]. Christus hat beide Gewalten geschieden, aber er lehrt auch, daß kein Widerspruch zwischen ihnen besteht, keine feindselige Trennung statthaben soll, sondern die Eintracht, indem man Gott gibt, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist.

Beide Gewalten sind daher zur Eintracht und gegenseitigen Hilfeleistung verpflichtet wegen der Pflicht des Gehorsams gegen beide, wegen der Einheit des Subjects, des Menschen; alle Pflichten des Menschen müssen in Harmonie sein, sonst würde man die Einheit des Subjects zerreißen, das sie angehen. Man kann „zwischen den Pflichten des Privatmannes und jenen des Staatsbürgers nicht in der Art scheiden, daß die kirchliche Autorität im Privatleben Geltung habe, im öffentlichen dagegen keine Anerkennung finde“[2]. Aber auch die beiderseitigen Interessen, die sich so nahe berühren, verpflichten dazu. „Darum muß zwischen beiden Gewalten eine geordnete Einigung stattfinden .... denn das sollte doch allen als ein unverrückbares Gesetz gelten, was Ivo von Chartres (ep. 238) an Paschalis II. schrieb: Wenn Staat und Kirche einträchtig sind, wird die Welt gut regiert, blüht die Kirche und bringet Frucht. Wenn sie aber uneinig sind, dann wächst nicht nur das Kleine nicht, sondern auch das Große geht jammervoll unter.“[3]

Zwar hatten die ersten Jahrhunderte der Kirche gezeigt, daß sie nicht absolut des Schutzes des Staates bedarf; aber zeigte sich in jenen Zeiten der Verfolgung ganz besonders der göttliche Schutz der Kirche, so war dies Verhältniß des der Kirche feindlichen Staates doch gewiß nicht das normale, nicht fortzudauern bestimmt. Die Kirche kann ihre Institutionen und Segnungen nur da frei und ungehindert entfalten, wo Eintracht zwischen Staat und Kirche herrscht. Sie hat die Aufgabe, die Schätze der Erlösung überallhin zu verbreiten und die übernatürliche Ordnung auf allen Gebieten zu verwirklichen, auf welche sich die sittliche Ordnung erstreckt. Auch

---

ut et christiani Imperatores pro aeterna vita Pontificibus indigerent et Pontifices pro cursu rerum tantummodo temporalium imperialibus legibus uterentur.“ Kaiser Justinian (Nov. 6): „Maxima in hominibus sunt dona Dei superna collata clementia, Sacerdotium et Imperium, et illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis diligentiam exhibens.“

[1] Phillips, Kirchenrecht Bd. II. S. 496.

[2] *Encycl. Leon. XIII.* d. 1. Nov. 1885. Deutsch Freiburg 1885. S. 54.

[3] *Encycl. Leon. XIII.* cit. p. 22. 30. *Greg. XVI. Encycl.* d. 15. Aug. 1832: „Concordia illa, quae semper rei et sacrae et civili fausta extitit et salutaris.“ Cf. c. 20. 22. 23 C. XXIII. q. 5; c. 6. 7 D. 10; c. 41 C. XXIII. q. 4; c. 4 D. 7; c. 21 C. XXIII. q. 5 (Leo M.): „Res autem humanae tutae esse non possunt, nisi, quae ad divinam confessionem pertinent, et Regia et Sacerdotalis defendat auctoritas.“

der Staat ist ein Glied, ein Theil der sittlichen Ordnung. Mithin muß auch der Staat mit der **Kirche** in Verbindung stehen, muß er christlich sein, wenn er seiner Idee, seiner Bestimmung vollkommen entsprechen soll [1]. Der eigene Nutzen des Staates fordert, daß er die Kirche schütze und ihren Zweck unterstütze [2]; die Unterthanen haben ein Recht, den Schutz der Kirche zu fordern [3].

62. So unterstützt der Staat das Wirken der Kirche, indem er die äußere Rechtsordnung aufrechthält, durch Strafen äußere Vergehen fernhält, Personen und Eigenthum schützt, so daß die Kirche ungehindert ihr Wirken entfalten kann. Der Staat gibt der Kirche materiellen Schutz, und dieser ist für ihn Pflicht. Wohl hat er nur das zeitliche Wohl zu seinem Ziele, aber das zeitliche Wohl der Menschen, die Glieder des Staates und der Kirche sind; und dieses zeitliche Wohl ist nicht möglich ohne Religion, muß auf das Endziel bezogen, muß ihm untergeordnet sein. Darum muß der Staat auch die Religion schützen und darum soll er auch positiv den Zweck der Kirche fördern.

Die Kirche nützt dem Staate, sie gibt ihm moralische Festigkeit. 1) Sie befestigt das Band zwischen Regenten und Unterthanen. „Weit entfernt, die Majestätsrechte zu schmälern, ist es gerade die christliche Staatsordnung, welche ihnen eine größere Festigkeit und höhere Weihe verleiht; da empfängt die Autorität der Regenten eine überirdische Weihe und wird eben dadurch bewahrt, daß sie nicht abweiche von dem Pfade der Gerechtigkeit, noch im Befehlen das Maß überschreite [4]. Da wird der Gehorsam der Bürger geadelt und eine menschenwürdige That, weil nun nicht mehr ein Mensch dem andern dient, sondern Gottes Willen botmäßig wird, der durch Menschen seine Herrschaft übt. Wer von all dem eine klare Ueberzeugung gewonnen, dem kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß es durchaus eine Pflicht der Gerechtigkeit ist, in Ehrfurcht sich zu beugen vor der Könige Majestät, standhaft und treu zu bleiben im Gehorsam, keinen Aufruhr zu erregen, alle staatsbürgerlichen Pflichten gewissenhaft zu erfüllen.“ [5] 2) Sie verbindet auch die Staatsbürger untereinander durch das Band der Religion; die Gottesfurcht ist es, welche die Verbindung der Menschen untereinander wahrt; die Kirche aber lehrt die Gottesfurcht. 3) Die Kirche fordert nicht bloß äußere Legalität, sie fordert den Gehorsam um des Gewissens willen,

---

[1] Katholik 1872 S. 687 ff.

[2] *Greg. XVI. Encycl.* d. 15. Aug. 1832: „Pro principum imperio et quiete geritur, quidquid pro ecclesiae salute laboratur.“

[3] Vgl. Bohl, Die Religion vom polit.-jurid. Standpunkt. Paderborn. S. 369.

[4] *Encycl. Leon. XIII.* cit. p. 22 seq. 24; vgl. p. 26 nach *Aug.* de mor. eccles. cath. 30, 63; cf. *Encycl. Pii IX.* d. 8. Dec. 1849: „docet reges prospicere populis, monet populos se subdere regibus.“

[5] *Encycl. Leon. XIII.* cit. l. c. p. 24.

auch gegen schlechte Obere [1], sie unterwirft auch die inneren Sünden ihrem Richterstuhle und so hält sie mehr von Verbrechen ab als die äußere Gewalt des Staates. 4) Sie heiligt die Ehe, die so wichtig ist für den Staat, und schützt den Eid, den er nicht entbehren kann. 5) Sie gleicht das Mißverhältniß aus zwischen arm und reich durch das Gebot christlicher Liebe und Enthaltsamkeit. Von großer socialer Bedeutung ist auch der Ordensstand der Kirche, der das beständige, erhabene Beispiel freiwilliger Armuth, des Gehorsams und der Entsagung denen gibt, die in unfreiwilliger Abhängigkeit, in gezwungener Armuth leben und auf die Ehe verzichten müssen. 6) Sie sorgt in segensvoller Weise für die Armen und wirkt, wo sie ungehindert ihre Thätigkeit entfalten kann, auch den Ursachen und Folgen der Armuth entgegen, wie es eine erzwungene staatliche Armenpflege nicht vermag. 7) Sie fördert aber auch durch ihre übernatürlichen Mittel das öffentliche Wohl, durch ihr Opfer, ihre Segnungen, ihre Gebete (1 Tim. 2, 1—3).

Mit Recht sagt darum der hl. Augustin: „Möchten doch jene, welche behaupten, die christliche Lehre widerstrebe dem Wohle des Staates, solche Kriegsleute uns geben, wie sie die christliche Lehre will, solche Unterthanen, solche Ehemänner, solche Frauen, solche Eltern, solche Kinder, solche Herren, solche Diener, solche Könige, solche Richter, endlich selbst solche Steuerzahler und Steuereinnehmer, wie sie nach der Vorschrift des Christenthums sein sollen, und dann mögen sie es wagen, zu behaupten, die christliche Lehre widerstrebe dem Wohle des Staates; sie werden im Gegentheil keinen Anstand nehmen, zu bekennen, daß, wenn ihr Gehorsam geleistet wird, sie in hohem Maße das Staatswohl fördert.“ [2]

10. Wirkungskreis beider Gewalten.

63. Beide Gewalten, weil von Gott geordnet, müssen ihre bestimmten Grenzen haben, welche ihre Natur und ihr nächster und unmittelbarer Gegenstand und Zweck bestimmen. Man unterscheidet daher res ecclesiasticae und res civiles, und da dieselbe Sache in verschiedener Hinsicht dem beiderseitigen Rechte unterstehen kann, res mixtae [3]. Ganz falsch wäre es, unter den kirchlichen Gegenständen nur unsichtbare, unter weltlichen die sichtbaren Gegenstände zu verstehen. Sind doch selbst die Sacramente etwas Sichtbares und stehen offenbar doch nur der Kirche zu; andererseits müßte dem Staate die Beurtheilung der menschlichen Handlungen (Imputabilität) abgesprochen werden. Die Religion tritt sichtbar in das Leben ein, und der Mensch soll mit Körper und Geist Gott dienen. Auch der Staat hat es mit dem ganzen Menschen zu thun, mit Seele und Leib (sed in diverso ordine). Es wäre

---

[1] 1 Petr. 2, 13 ff. 18; c. 9 C. XIV. q. 5.
[2] *Aug.* ad Marcellin. 2, 15 (ep. 138, al. 5) in Leon. XIII. Encycl. cit. p. 28.
[3] *Encycl. Leon. XIII.* cit. p. 20.

falsch, zu sagen, das Innere gehört der Kirche, das Aeußere dem Staate zu. Auch die Unterscheidung wäre unrichtig: die zeitlichen Sachen gehören dem Staate, die geistlichen der Kirche zu. Denn die Kirche kann nicht von allem Zeitlichen ausgeschlossen werden (58). Zeitliche Sachen und Rechte, die mit geistlichen Materien und Rechten verbunden sind, wie die kirchlichen Beneficien, sind doch offenbar kirchliche Gegenstände.

Um im einzelnen zu bestimmen, was der Kirche, was dem Staate zusteht, müssen wir vor allem I. fragen, ob die göttliche Offenbarung sich darüber ausgesprochen hat. Aus dieser ist z. B. unzweifelhaft klar, daß die Verkündigung der geoffenbarten Wahrheit, die Spendung der Sacramente, die Regelung des Gottesdienstes formell nur der Kirche übertragen ist. Anderes ergibt sich als nothwendige Folge aus der göttlichen Wahrheit, wie z. B. daß die Verkündigung der Glaubenslehre nicht von einer Erlaubniß, einem Placet einer Staatsregierung abhängig sein kann.

II. Wo die göttliche Offenbarung sich nicht direct ausspricht, ist auf die innere Natur der Gegenstände und ihre unmittelbare Bestimmung oder ihren unmittelbaren Zweck zu sehen. Es gibt 1) Gegenstände, die ihrer inneren Natur nach res ecclesiasticae sind, z. B. die Gelübde und die Bedingungen ihrer Ablegung. 2) Andere Gegenstände können ihrer Natur nach materiell sein, aber sie sind doch res ecclesiasticae wegen ihrer directen Beziehung zur geistlichen Ordnung, ihres directen kirchlichen Zweckes. Darum sagt Leo XIII.: „Was immer daher im Leben der Menschen heilig ist, was immer auf das Heil der Seelen und den göttlichen Dienst Bezug hat, sei es nun dieses an sich und seiner Natur nach oder wegen seiner Beziehung zu demselben, alles das ist der kirchlichen Gewalt und ihrem Ausspruche unterstellt; alles andere dagegen, was das bürgerliche und politische Gebiet angeht, ist mit vollem Rechte der staatlichen Gewalt unterthan."

III. Endlich kommt auch das historische Recht in Betracht. Es können durch wechselseitige Concessionen oder Privilegien besondere Rechte zu Gunsten der einen oder der andern Gesellschaft eingeführt sein; es kann der Staat solche Concessionen der Kirche machen, es kann die Ausübung secundärer kirchlicher Rechte von der Kirche dem Staate zugestanden werden. „Zuweilen", fährt Leo XIII. fort, „treten Zeitumstände ein, da noch auf eine andere Weise eine Einigung stattfindet zur Herstellung des Friedens und der Einheit, wenn nämlich die Staatsgewalt und der römische Papst in einer speciellen Frage ein Uebereinkommen treffen. In solchen Zeiten offenbart die Kirche in ganz besonderer Weise ihre mütterliche Liebe, indem sie so viel Nachgiebigkeit und Entgegenkommen zeigt, als nur immer möglich ist." [1]

[1] *Encycl. Leon. XIII.* cit. p. 22. Vgl. Cathrein, Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen. Freiburg 1882. L. v. Hammerstein, Kirche und Staat. Freiburg 1883. S. 124 ff.

Gemischte Gegenstände (res mixtae) können so genannt werden, 1) indem sie auf dem Wege historischer Entwicklung diesen gemischten Charakter erhalten haben. Hier ist das historische Recht aufrecht zu halten, wofern es dem göttlichen Rechte nicht widerspricht, wohl erworben, gesetzlich verjährt ist, solange nicht die historische Entwicklung der Verhältnisse oder eine Vereinbarung zwischen beiden Gewalten einen neuen Zustand herbeiführen [1]. 2) Andere Gegenstände können so heißen, bloß insofern die eine Gewalt der andern zur leichtern Execution beisteht; hier gehört die Sache doch nur einer Gewalt zu, die andere darf die Bahn der bloßen Hilfeleistung nicht verlassen; hier bildet sich die Grenze nach dem Princip des Schutzes. 3) Eigentlich gemischte Gegenstände sind nur jene, welche mit Rücksicht auf ihren doppelten Zweck, ihre doppelte Bestimmung auf die geistliche und weltliche Ordnung zugleich Bezug haben. Hier ist aber zu unterscheiden, ob sie ihrer innern Natur nach und unmittelbar auf den Kirchenzweck Bezug haben; solche kann der Staat nicht einseitig seinen Gesetzen unterwerfen; z. B. die Ehe ist als Sacrament bezüglich ihres Wesens, ihrer Giltigkeit der übernatürlichen Ordnung der Kirche zugehörig; über die bürgerlichen Wirkungen hat der Staat zu entscheiden. Hier sollen Staat und Kirche sich in Eintracht verständigen, wie Leo XIII. sagt: „In Dingen gemischten Rechtes liegt es in der Natur der Sache und entspricht zugleich dem Willen Gottes, daß Staat und Kirche sich nicht voneinander scheiden und noch weniger sich gegenseitig bekämpfen, sondern in aller Eintracht im Hinblick auf das Verhältniß beider Gewalten zusammengehen.“ [2]

64. I. Als res ecclesiasticae, worüber die Kirche als vollkommene Gesellschaft (9) nach ihren von Gott verliehenen Rechten (8), nach ihrem Zweck und ihrem dreifachen Amte (10. 11) zu bestimmen hat, müssen gelten [3]:

1) Dogma und Moral der Kirche nach ihrer inneren und äußeren Seite, nicht bloß der innere Glaube, sondern auch die Verkündigung desselben, die Verbreitung der Lehre, die Vertheidigung derselben gegen Angriffe der Gegner, die Entscheidung über Glaubensfragen und die freie Mittheilung derselben an die Gläubigen, der religiöse Unterricht, der nur Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung sein, nur aus ihrem Auftrag (missio canonica) ertheilt werden kann. „Jede Abhängigkeit des kirchlichen Lehramts von der weltlichen Obrigkeit ist mit dem göttlichen Rechte der Kirche unvereinbar, und es dürfen daher weder der Religionsunterricht in Predigt und Katechese, noch Hirtenbriefe, noch dogmatische Decrete in den Bereich jener Gewalt ge-

[1] Jura legitime acquisita et divino juri haud contraria sarta tecta servari debent usque eo, donec modo legitimo alius rerum status inducatur. Servetur fides data. Standum est pactis legitimis. De statu legitimae possessionis dejici nemo debet.

[2] *Encycl. Leon. XIII.* cit. p. 42. Cf. Encycl. d. 10. Febr. 1880.

[3] Cf. Syllab. n. 19. 20. 26. 27.

stellt werden und weder das eine noch das andere von ihrer Genehmigung abhängig gemacht werden." [1]

2) Der Cultus, die Sacramente, Ablässe, die Ordnung des Gottesdienstes und der öffentlichen Gebete [2].

3) Die zur Erziehung des christlichen Volkes nothwendige Disciplin, daher

a) die Kirchenaufsicht durch Papst und Bischöfe, freier und ungehinderter Verkehr mit dem Papste, wie zwischen ihm, den Bischöfen, Ordensoberen und den übrigen Gliedern der Kirche, Clerus und Laien;

b) das Recht der kirchlichen Gesetzgebung [3];

c) die kirchliche Gerichtsbarkeit, Richter- und Strafgewalt [4];

d) die Aufnahme in den Clerus und die Erziehung desselben, die Aufstellung der Diener der Kirche, Einrichtung, Pflichten und Rechte der Kirchenämter;

e) Errichtung und Leitung der religiösen Orden;

f) Erwerb, Verwaltung und Verwendung der Kirchengüter;

g) Bedingungen der Aufnahme von Ungläubigen und Häretikern in den Schoß der Kirche;

h) Verhinderung und Ahndung kirchlicher Mißbräuche [5].

II. **Res civiles** sind:

1) Die bürgerliche und politische Stellung der Staatsbürger, mögen dieselben geistlichen oder weltlichen Standes sein;

2) die civilrechtliche Durchführung von Privatrechten, privatrechtliche Verbindlichkeiten der Individuen;

3) bürgerliche und politische Folgen kirchlicher Acte;

4) Ahndung der Verletzung von Staatsgesetzen;

5) Allgemeine polizeiliche Bestimmungen.

65. Der Staat hat die Aufgabe und Pflicht, die Rechte der Individuen und der Familie zu schützen, und daher auch im Anschluß an das Naturrecht [6]

---

[1] Phillips, Kirchenrecht Bd. II. S. 545; vgl. Schulte, Die Lehre von den Quellen des K.-R. S. 395. Syllab. n. 28. 29. 41. „Scis, Imperator", schrieb Gregor II. ep. 21 c. 4 an Leo den Isaurier, „sanctae ecclesiae dogmata non Imperatorum esse, sed Pontificum."

[2] Syllab. n. 44.

[3] Innocenz III. (c. 10 x de constitut. I. 2): „Nos attendentes, quod Laicis (etiam religiosis) super ecclesiis et personis ecclesiasticis nulla sit attributa facultas, quos obsequendi manet necessitas, non auctoritas imperandi: a quibus si quid motu proprio statutum fuerit, quod ecclesiarum etiam respiciat commodum et favorem, nullius firmitatis existit, nisi ab ecclesia fuerit approbatum." Cf. c. 1 h. t.; c. 1 D. 19; Trid. sess. XXV. c. 18 de ref. Syllab. n. 28. 41.

[4] C. 31 x de sent. excomm. V. 39: „unde jus prodiit, interpretatio quoque procedat"; c. 2 x de privileg. V. 33.

[5] Cf. Syllab. n. 50—53. Trid. sess. XXV. c. 3 de ref.

[6] Cf. *Thom.* 1. 2 q. 95 a. 1. 2. 4.

Gesetze zu diesem Zwecke aufzustellen und entsprechende Strafen zur Herstellung der Rechtsordnung zu verhängen, auch die Todesstrafe[1]. Der Staat hat das Recht, die nothwendigen Abgaben von seinen Unterthanen und zur Abwehr der Gefahren von außen die Mitwirkung derselben zu fordern. Die schuldigen Abgaben zu leisten, ist unzweifelhaft Gewissenspflicht der Unterthanen; denn der Apostel fordert (Röm. 13, 5—7): „Seid unterthan aus Nothwendigkeit, nicht allein der Strafe, sondern auch des Gewissens wegen, darum entrichtet ihr auch Steuer" u. s. w.[2] Hat der Staat an sich nun diese Rechte in Bezug auf alle seine Unterthanen, so wird doch der katholische Staat, der den Segen der Kirche für die bürgerliche Gesellschaft erkennt, die kirchliche Immunität achten, die nicht durch das weltliche Recht allein[3], sondern auf Grund der natürlichen Billigkeit aus dem jus divinum abgeleitet, aus der der Kirche und ihren Dienern schuldigen Achtung eingeführt wurde. Die Befreiung der Cleriker vom Kriegsdienste ist gewiß durch das natürliche Recht und die Billigkeit gefordert.

Der Staat hat die Pflicht, sich selbst zu erhalten, daher auch das Recht, die ihm drohenden directen und indirecten Gefahren abzuwenden. Eine indirecte Gefahr für den Staat liegt auch in den Angriffen auf die Religion. Daher ist der Staat berechtigt wie verpflichtet, Angriffe auf den Glauben und die Sitten, den Cultus und die Diener der Kirche abzuwehren.

Der Zweck des Staates ist nicht bloß der Rechtsschutz, sondern die irdische Wohlfahrt des Volkes überhaupt; deshalb hat er auch Bildung und Cultur, wie Ackerbau, Handel und Gewerbe zu fördern, ohne daß er berechtigt wäre, in die Rechte der Familie, z. B. auf die Erziehung der Kinder, direct einzugreifen. Seine Thätigkeit kann in dieser Beziehung nur eine ergänzende sein für das in der Familie und durch Privatmittel nicht Erreichbare. Beschränken kann er die Rechte der Individuen und Familien, die nicht von ihm, sondern vor ihm vorhanden sind, nur insoweit, als es das Gesammtwohl erfordert. Auch die Rechte der Gemeinde und der freien Genossenschaften im Staate zu erlaubten Zwecken hat er zu schützen; selbst bei der Gemeinde ist ein unmittelbares Eingreifen des Staates nur gerechtfertigt, wo es das öffentliche Interesse der Gesammtheit erfordert[4]. Die Kirche steht als selbständige Gesellschaft neben dem Staate, ihr freies und ungehindertes Wirken kann dem Staate nur nützen, in dasselbe einzugreifen ist der Staat nie berechtigt; sollte aber eine kirchliche Behörde und ein geistlicher Richter

---

[1] Röm. 13, 1—5; c. 27—33. 37. 39. 41. 47. 50—52 C. XXIII. q. 5; c. 21 x de homicid. V. 12; *Thom.* 2. 2 q. 64 a. 2.

[2] „Lex vectigalium et tributorum fundatur in justitia commutativa"; *Engel*, Colleg. univ. jur. can. P. I. Salisburgi 1759. l. I. t. I. § III. p. 39.

[3] Syllab. n. 30—32.

[4] Vgl. Brandis, Der Staat auf christl. Grundlage. Regensb. 1860. S. 97. 104.

sein Rechtsgebiet überschreitend in das des Staates eingreifen, so ist der Staat das Urtheil als incompetent zurückzuweisen berechtigt. Mit Anerkennung der Kirche, die selbst eine societas composita ist und in sich moralische Personen, Genossenschaften begreift, muß der Staat auch diese anerkennen. Dies gilt auch von den religiösen Orden, die zwar nicht zur Verfassung der Kirche gehören, aber als von der Kirche gebilligt und empfohlen in ihr nothwendig sind, insofern es zu ihrem Dogma gehört, daß die Befolgung der evangelischen Räthe ein Mittel zur Vollkommenheit ist und daher diese Lebensweise in ihr möglich sein muß.

Sind Staat und Kirche im Einklang, so werden sie über alle jene kirchlichen Gegenstände, an die sich bürgerliche Folgen knüpfen, sich leicht verständigen, wie Errichtung neuer Kirchenämter, öffentliche Schulen, Einführung oder Aufhebung von Festtagen und dergleichen.

Bei etwaigen Collisionen, besonders Competenzconflicten, die nicht in der Natur beider Gewalten, sondern in den Fehlern der Menschen ihren Grund haben, ist eine Vereinbarung beider Gewalten im Interesse beider gelegen. Dazu dienen besonders die Concordate.

11. Die Concordate.

66. Concordate nennt man vorzugsweise[1] Uebereinkünfte des Oberhauptes der Kirche mit der Regierung eines Landes zur Regelung bestimmter Rechtsverhältnisse, besonders bezüglich der res mixtae. Dem Wesen nach stehen sich gleich die *conventiones expressae*, welche in Form eines Vertrages von den Bevollmächtigten beider Theile unterzeichnet und vom Papste und dem Staatsoberhaupte ratificirt werden, und die *conventiones virtuales* durch eine auf Grund der getroffenen Vereinbarung vom Papste erlassene Bulle, deren Inhalt das betreffende Staatsoberhaupt seinerseits als Staatsgesetz erklärt.

Die Concordate sind völkerrechtliche Verträge, die das Staatsoberhaupt als Souverän mit dem die katholische Kirche vertretenden Papste abschließt, dem gleichfalls die Souveränität nicht abgesprochen werden kann. Dies ist 1) die Ansicht der Mehrzahl der Canonisten, auch der römischen[2]. 2) Als Verträge erklären sie die Contrahenten ausdrücklich, indem sie dieselben

[1] Kann auch ein Bischof mit dem Träger der Staatsgewalt eine Vereinbarung schließen, so doch nicht mit Abänderung des jus commune. Im weiteren Sinne nennt man auch andere Verträge Concordate, z. B. schweizerische Zollconcordate. S. meinen Art. „Concordat“ im Freib. Kirchenlexikon 2. Aufl. Thl. III. S. 816 ff.

[2] Vgl. J. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat II. S. 796 ff. — Vering (Lehrbuch des K.-R. S. 360 ff.), Phillips (K.-R. Bd. III. S. 674 ff.), Schulte (K.-R. Bd. I. S. 455 ff.), Balve (Concordat. München 1863. S. 213) nennen sie völkerrechtliche, Andere staatsrechtliche Verträge. Geffcken, Die völkerrechtl. Stellung des Papstes, Berlin 1885, S. 56: Sie sind Verträge des öffentlichen Rechtes, aber keine völkerrechtlichen. Cf. *De Angelis*, Praelect. jur. can. t. I. Append. ad t. 4 L. I. p. 97.

abschließen in der Vertragsform, für sich und ihre Nachfolger sich verpflichten, dieselben zu beobachten, indem sie auf einseitiges Handeln verzichten bezüglich der stipulirten Punkte und etwaige Schwierigkeiten gemeinschaftlich beizulegen versprechen. Die Stipulation vollständiger Reciprocität setzt den Vertragscharakter voraus [1]. 3) Die Päpste [2] wie die in Rom approbirten neueren Particularconcilien [3] sprechen diesen aus; die Verletzung der Concordate wird als Vertragsbruch bezeichnet [4]. 4) Der Papst will sich also im Concordate wirklich verpflichten, und wer könnte bezweifeln, daß er dies kann? Die Päpste haben auch nie die Concordate verletzt. Der Staat, der mit ihm das Concordat abschließt, setzt offenbar auch diese beiderseitige Verpflichtung voraus. 5) Die Concordate haben den Zweck, vorzugsweise bezüglich der gemischten Gegenstände, die eine Beziehung auf den Zweck beider Gewalten haben, die Grenzen beider Gewalten festzusetzen, und hier können unzweifelhaft die beiden selbständigen Gewalten durch einen Vertrag feststellen, wie Conflicte vermieden und ein einträchtiges Behandeln der gemischten Gegenstände stattfinden soll. Bezüglich rein weltlicher Gegenstände können die Concordate offenbar auch den Charakter eines Vertrages haben. Bezüglich rein geistlicher Gegenstände haben sie den Charakter eines Particulargesetzes. Die Concordate enthalten wohl Privilegien, aber doch nicht ihrem ganzen Inhalte nach [5], und jedenfalls erscheinen sie ihrer Form nach als Verträge.

67. Daß die Concordate auch Privilegien enthalten, macht demnach noch nicht die Concordate selbst zu Privilegien. Es ist fälschlich in neuerer Zeit behauptet worden, nach der in Rom geltenden Theorie seien die Concordate keine wirklichen gegenseitigen Verträge, sondern vom Papste verliehene Privilegien, deren Fortdauer vom Gutdünken des Papstes abhänge [6].

---

[1] Vgl. z. B. Concord. Pius' IX. mit Neapel 1818, art. 33: Utraque contrahentium pars spondet, se successoresque suos omnia, de quibus in his articulis utrimque conventum est, sancte servaturos. Art. 30: Si qua vero in posterum supervenerit difficultas, Sanctitas sua et Majestas sua secum conferre sibi reservant. In ganz ähnlicher Weise geschieht dies in allen übrigen Concordaten, z. B. im österreichischen, art. 35, im bayerischen, art. 17.

[2] So Calixt III., Clemens VII., Julius III., Urban VIII., Paul V., Gregor XIII. Leo X. (1516): „Illam (concordiam) veri contractus et obligationis inter nos et Sedem Apostolicam ex una et praefatum Regem et Regnum suum ex altera parte legitime initi vim et robur obtinere."

[3] So das von Aix 1850, tit. 3: Concordata, utpote quae vim habent conventionis inter duas potestates supremas initae, eo usque civilem potestatem obligant, ut huic non liceat . . . contra illa quidquam statuere (Coll. Lac. IV. 971).

[4] Pius IX. (Alloc. d. 1. Nov. 1850): „Earum (conventionum) vi ac jure contemto et labefactato aliorum quoque publicorum privatorumque pactorum ratio concideret." Vgl. Alloc. d. 17. Dec. 1860 u. s. w.

[5] Vgl. Bayer. Concord., art. 17—19; Französ. Concord. v. 1801, art. 1. 12. 14. 15.

[6] Vgl. Eichstätter Pastoralblatt 1872 S. 106.

Wenn auch ältere deutsche Canonisten, wie Schmalzgrueber[1], in neuerer Zeit besonders in Rom Tarquini sie Privilegien nannten, so gilt doch auch vom Privilegium „privilegium principis decet esse mansurum“, und haben die Päpste stets ausdrücklich erklärt, daß sie sich durch die Concordate verpflichten und dieselben gewissenhaft halten wollen[2]. Die Kirche macht allerdings in den Concordaten der weltlichen Gewalt oft große Zugeständnisse, was manche sogar in die Definition aufgenommen haben[3], aber sie verbürgt diese in vollständig vertragsmäßiger Weise. Was man für die Privilegientheorie vorbringt, ist keineswegs beweisend. Weder kann von einer Simonie die Rede sein, noch von Veräußerung kirchlicher Rechte. Jura inalienabilia des Primates kann der Papst weder durch ein Privileg noch durch einen Vertrag preisgeben[4]. Aber kann der Papst nicht dem Concordate derogiren, wenn es das Wohl der Kirche fordert? Das gilt auch vom Vertrag bei physischer oder moralischer Unmöglichkeit der Erfüllung. Dasselbe Recht muß auch dem Staate zugestanden werden, wenn er der Kirche Concessionen gemacht hat, das Gemeinwohl aber die Aufhebung derselben verlangt. Aber in den neueren Concordaten seit 1801 finden wir vom Staate

[1] *Schmalzgrueber* in l. III. Decret. t. 5 § 4 n. 271 gibt zu, daß die Concordate aliquam vim pacti haben, aber doch mehr Privilegien seien.

[2] Wie schon Calixt III. erklärte, se nullatenus intendere, concordatis contravenire, Julius III.: Nos attendentes, concordata praedicta vim pacti inter partes habere, et quae ex pacto constant, absque partium consensu abrogari non consuevisse neque debere, so Pius VII. (Const. Ecclesia Christi): Omniaque in eis contenta ac promissa sincere et inviolabiliter ex Nostra hujusque Sedis parte adimpletum et servatum iri, tam Nostro quam Nostrorum successorum nomine promittimus ac spondemus.

[3] *De Angelis* l. c. p. 96: „Concordata sunt pactiones inter Ecclesiam et Statum, quibus Ecclesia de exercitio suorum jurium aliquid remittit favore Status, ut ab eo protecta Deo suo secura possit servire libertate.“

[4] *Tarquini* l. c. p. 73 definirt das Concordat: Lex particularis ecclesiastica pro aliquo regno Summi Pontificis auctoritate edita ad instantiam Principis ejus loci, speciali ejusdem principis obligatione confirmata, se eam perpetuo servaturum. Er nennt sie privilegia gratuita, höchstens remuneratoria, nicht aber onerosa (wie z. B. Pignatelli [t. IX. consult. 58] sie bezeichnet). Wenn man sich auf eine Decis. Rotae vom 15. März 1610 beruft, so wird dort nur unter den Entscheidungsgründen, die niemals einen Rechtssatz bilden, von den Concordaten Deutschlands gesagt, diese seien nicht Verträge, weil geistliche Dinge durch Gnadenbezeugung verliehen würden, der Papst von seinem Rechtsanspruch nur vieles nachgelassen habe. Allein in diesen Concordaten handelte es sich eben vorzugsweise um Beneficialsachen, in Bezug auf welche der Papst sich im Concordat von 1448 vorbehalten hatte: nisi ex rationabili et evidenti causa . . . de digniori et utiliori duxerimus providendum. Verträge im allgemeinen Sinne (contractus est duorum in idem placitum consensus) waren sie gewiß. Von einem Tausch oder Verkauf geistlicher Dinge um Weltliches findet sich keine Spur.

der Kirche nur das zugestanden, was er ihr an sich oder als Restitution in Folge der Säcularisation zuzugestehen auch ohne Vertrag verpflichtet ist; dagegen ist von der Kirche dem Staate die Ausübung sehr wichtiger secundärer kirchlichen Rechte, z. B. das Nominationsrecht für Bisthümer, eingeräumt; hier ist es klar, daß eine solche Concession, wenn sie zum offenbaren Verderben der Kirche gereichen müßte, wenn das Wohl der Kirche es absolut erfordert, wenn der andere Contrahent seine übernommenen Verpflichtungen nicht erfüllt, zurückgenommen werden kann. Es ist überhaupt ein großer Unterschied zwischen den Concordaten des Mittelalters, bei denen es sich stets nur um einzelne untergeordnete Dinge handelte, Staat und Kirche aber principiell auf demselben Standpunkte standen, und den neueren Concordaten (seit 1801), in welchen erst eine Anerkennung der wesentlichsten Rechte der Kirche ausgesprochen wird, die der Staat theils sich angemaßt, theils beeinträchtigt hatte. Mit akatholischen Regierungen kann auch nach Tarquini die Kirche nur in Form eines Vertrags ein Concordat schließen, nicht aber mit katholischen Regenten, weil in geistlichen Dingen der Staat der Kirche untergeordnet sei[1]. Muß dies aber nicht auch bei katholischen Regenten gelten, wenn katholische Regierungen, zumal in confessionell gemischten Ländern, fast denselben Standpunkt einnehmen wie protestantische?

68. Ebenso sagen die Vertreter der Legaltheorie: Der Staat kann mit der Kirche keinen Vertrag schließen, weil diese dem Staate untergeordnet ist, ja sie sehen in den Concordaten bloße Punktationen, bloß einen Ausdruck von der Identität der Ansichten, die erst durch die Staatsgewalt und nur, solange diese es will, Verbindlichkeit erhalten[2]. Diese Anschauung geht von einem Standpunkte aus, der die katholische Kirche ganz negirt. Man muß von der alles Recht negirenden Behauptung ausgehen, der Staat sei die Quelle alles Rechtes (55), und der Kirche jedes natürliche und von Gott ihr verliehene Recht absprechen, um die Verbindlichkeit eines Vertrages zwischen Staat und Kirche zu läugnen[3]. Uebrigens könnte der Staat selbst mit Untergebenen Verträge abschließen. Auch wenn er die Kirche nicht als göttliche Stiftung anerkennt (sie besteht eben einmal neben dem Staate), kann er nicht um des Friedens und der Ordnung willen einen Vertrag mit ihr schließen, mit ihr, die er doch einmal nicht ignoriren kann, eine Vereinbarung eingehen,

---

[1] *Tarquini* l. c. p. 80. 74.

[2] Syllab. n. 43: Laica potestas auctoritatem habet rescindendi, declarandi ac faciendi irritas solemnes conventiones (vulgo Concordata) super usu jurium ad ecclesiasticam immunitatem pertinentium cum Sede Apostolica initas sine hujus consensu, imo et ea reclamante.

[3] Vgl. Eichst. Past.-Bl. 1872 S. 106; Archiv für kath. K.-R. IX. S. 453; XII. S. 69 ff.; XXVII. S. 51 ff. J. Hergenröther, Kath. Kirche und christl. Staat S. 793 ff.

um einen modus vivendi festzusetzen, ohne daß die Principienfrage, ob der Staat (in geistlichen Dingen) der Kirche untergeordnet ist oder nicht, darin berührt wird? (vgl. 83—85). Wenn der Staat einmal die Kirche anerkannt hat, so beeinträchtigt ein Vertrag mit ihr, in dem die Kirche von ihrem jus commune abweicht, die Souveränität des Staates gewiß nicht mehr als das Recht der Kirche überhaupt. Ein solcher Vertrag aber verpflichtet kraft des Naturrechts[1].

69. Durch die päpstliche Confirmation werden die Concordate kirchliche, durch die landesherrliche Ratification und Publikation bürgerliche Gesetze, denen durch einseitige bürgerliche Gesetze nach der Natur der Concordate als völkerrechtlicher Verträge und nach der in den Concordaten ausdrücklich übernommenen feierlichen Verpflichtung nicht derogirt werden kann. Soweit für die Ausführung des Concordats eine Abänderung bestehender Staatsgesetze oder neue Staatsbelastung nöthig ist, wird in constitutionellen Staaten die verfassungsmäßige Zustimmung der Kammern erfordert.

70. Die authentische Interpretation eines Concordates kann nur durch freie Zustimmung der beiden Contrahenten geschehen. Für die richterliche und doctrinäre Interpretation gelten die allgemeinen Grundsätze der Interpretation. Im stricten Sinne muß das Concordat erklärt werden in jenen Punkten, in denen es vom jus commune der Kirche abweicht und welche vom Heiligen Stuhle gemachte Concessionen enthalten (R. J. 15 in VI).

Ungiltig wäre ein Concordat, dem die materia licita oder der liber consensus fehlte.

Abänderungen sollen nur mit beiderseitiger Zustimmung gemacht werden. Wo eine physische oder moralische Unmöglichkeit der Erfüllung eintritt, ist die verpflichtende Kraft aufgehoben; Treubruch des einen Contrahenten berechtigt den andern zum Rücktritt von der Convention.

12. Irrige Lehren über das Verhältniß von Staat und Kirche.

71. Wie der göttliche Stifter der Kirche in sich Gottheit und Menschheit vereinte, so sollen nach Christi Willen auch die übernatürliche Heilsanstalt, die Kirche, und die natürliche staatliche Gesellschaft, gleichsam ehelich verbunden[2], in Eintracht zusammenwirken. „Wie in dieser" (der Incarnation), schreibt Görres, „die göttliche und die menschliche Natur ohne Verwirrung und Vermischung und ohne gegenseitige Ausschließung doch in die Einheit einer Persönlichkeit sich verbunden, so auch sollte die göttlich geoffenbarte

[1] Pignatelli (l. c.) sagt, die Concordate verpflichten ex contractu ratione consensus, qui est de jure naturali, cui etiam Imperator et Papa subjiciuntur.

[2] Vgl. Phillips, K.-R. Bd. II. S. 639. Auch Bluntschli braucht das Bild von der Ehe, bezeichnet aber die Kirche als das weibliche, den Staat als das männliche Princip.

Ordnung der Dinge in der Kirche und die natürliche Ordnung im Kaiserthum in eine große moralische Persönlichkeit, ohne Verwirrung oder Identification der Gegensätze (Unterschiede), geeinigt werden, um jene Incarnation im historisch auseinandergezogenen Nachbild fortzuführen."[1]

Wir dürfen daher wohl auch die irrigen Lehren über das Verhältniß von Kirche und Staat vergleichen mit den Irrthümern über die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des göttlichen Stifters der Kirche.

Gleichwie Heiden und Juden die Gottheit Christi verwarfen, so der moderne Unglaube die göttliche Autorität der Kirche, die alle zum Heile erziehen soll. Die Doketen läugneten die von Christus angenommene menschliche Natur; einzelne Secten, wie die Wiedertäufer, verwarfen die bürgerliche Gesellschaft, die Nothwendigkeit jeder Obrigkeit und der staatlichen Ordnung.

Die Häretiker bestritten die Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit 1) durch Separation (Nestorianer). So wollen die Vertreter des atheistischen Staates (nach Machiavelli) jede Verbindung von Staat und Kirche aufgelöst, beide getrennt wissen.

2) Durch Confusion (Eutychianer). So wird z. B. bei den Mormonen der Staat von der „Kirche" absorbirt; so läßt Hegel und seine Anhänger die Kirche vom Staate absorbirt werden.

3) Durch Corruption, indem der angenommenen Menschheit diese oder jene Eigenschaft abgesprochen wird (Monotheleten) oder die Natur des Logos deren Stelle vertreten soll (Apollinaristen). Aehnlich sprachen die Waldenser, Wiklefiten und Husiten der Staatsgewalt alles Recht ab, wenn der Träger derselben in Todsünden sei. Andererseits wird die Kirche ihrer Rechte und ihrer Freiheit beraubt durch den Gallicanismus, Febronianismus, Josephinismus, Liberalismus.

72. Es ist ebenso falsch, Staat und Kirche zu confundiren, als beide feindselig zu trennen. Der Protestantismus hat die Kirchengewalt factisch an die Staatsgewalt ausgeliefert und die landesherrliche Kirchengewalt auch als System zu rechtfertigen versucht (77). Es war nur die letzte Consequenz davon, wenn nach der Hegel'schen Schule der Staat im vollendeten Zustand der Menschheit auch die Kirche in sich aufnehmen soll. Damit wird nur die reine Humanität anerkannt, alles auf die natürliche Offenbarung beschränkt und der Charakter der übernatürlichen Offenbarung geläugnet.

Das System der Suprematie des Staates über die Kirche erkennt den Staat als höchste Potenz in der menschlichen Entwicklung an, als

---

[1] Görres, Kirche und Staat. Weißenburg 1842. S. 89. v. Scherer (Handbuch des K.-R. I. S. 57 N. 25) bemerkt, diese Vergleichung verstoße gegen den Grundsatz, wonach das Symbol immer unter dem zu erklärenden Gegenstande stehen soll. Allein die Vereinigung Christi mit der Kirche steht auch nicht unter der Ehe, welche der Apostel (Eph. 5, 23 ff.) als Nachbild jener bezeichnet.

absolutes Recht und Quelle aller Rechte. Damit wird der ordo supernaturalis und die göttliche Stiftung der Kirche geläugnet, ja auch die natürliche Ordnung verkannt. Der Staat kann die höchste Potenz in der Entwicklung der Menschheit, die höchste Gesellschaft mit dem höchsten Zwecke nur dann sein, wenn Zweck und Bestimmung des Menschen rein auf das diesseitige Leben beschränkt sind. Hat der Mensch eine unsterbliche Seele, dann ist es falsch, daß sein höchstes Ziel auf Erden zu suchen und durch den Staat zu verwirklichen ist (52—54).

Ist der Staat auch selbständig in den auf seinen Zweck bezüglichen Dingen (49), so ist doch auch falsch das System der absoluten Unabhängigkeit des Staates von der Kirche, das von der übernatürlichen Ordnung gänzlich abstrahirt. Gott ist der Schöpfer des Staates und der Kirche, es gibt nur eine einzige Weltordnung, einen höchsten Zweck der Schöpfung, dem alle anderen Zwecke untergeordnet sein müssen. In den auf das ewige Wohl bezüglichen Dingen muß auch die Staatsgewalt und deren Träger sich der übernatürlichen Heilsanstalt unterordnen.

Die Kirche verwirft (principiell) das System der Trennung des Staates von der Kirche[1], die auseinanderreißt, was Gott verbunden hat (61. 62); sie schädigt die Kirche in ihren Rechten, noch mehr aber den Staat selbst, den sie seiner höhern Weihe und Würde beraubt. Gleichwie die Kirche den Indifferentismus des einzelnen verwirft, so auch den von Seite des Staates, welcher die Grundlage aller socialen Ordnung untergräbt[2]. Wie sie den Abfall des einzelnen von der Kirche als Abfall von seiner Bestimmung betrachtet, so muß sie auch die Trennung des christlichen Staates von der Kirche als einen Abfall von seiner Idee und Bestimmung ansehen. Die Trennung des christlichen Staates von der Kirche ist seinerseits eine Verläugnung der christlichen Weltordnung, ein Rückfall in das Heidenthum. Sie ist auch nicht nothwendig zur Beseitigung von Conflicten, die bei gutem Willen sich stets auch auf andere Weise beseitigen ließen; ja sie führt eher zu schwereren Conflicten. Denn durch diese Trennung verliert die Kirche keines ihrer von Gott verliehenen Rechte; der Staat aber müßte verzichten auf die ihm nur durch Concession der Kirche verliehenen Rechte. Der Staat, der von der Kirche sich lossagt, wird auch dahin getrieben werden, sich mit der Kirche in Widerspruch zu setzen, und wenn seine Gesetze in Widerspruch stehen mit den göttlichen und kirchlichen Gesetzen, so werden die Unterthanen immer in die Alternative versetzt, entweder gegen ihr Gewissen zu handeln oder gegen den Staat ungehorsam zu sein. Auch die Denkschrift der deutschen Bischöfe vom 14. November 1848 verwirft diese Trennung: „Eine Trennung herbeizuführen

---

[1] Syllab. n. 55: Ecclesia a statu statusque ab ecclesia sejungendus est. Cf. Gregor. XVI. Alloc d. 15. Aug. 1852. Vgl. Katholik 1872. S. 86. 687 ff. Stimmen aus Maria-Laach 1869. S. 211.

[2] Syllab. n. 16—18. 79.

vom Staate, liegt nicht im Willen der Kirche. Wenn auch der Staat sich von ihr trennt, so wird die Kirche, ohne es zu billigen, geschehen lassen, was sie nicht hindern kann; sie wird jedoch die von ihr selbst im wechselseitigen Einverständniß geknüpften Zusammenhangsfäden ihrerseits nicht trennen, wo nicht etwa die Pflicht der Selbsterhaltung dies geböte. Die Kirche, betraut mit der heilig-ernsten Mission ‚wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch', nimmt für die Aus- und Durchführung dieser ihrer Sendung (wie immer sich die öffentliche Ordnung der Staaten gestalten mag) nur die vollste Freiheit und Selbständigkeit in Anspruch."

So verwerflich aber auch an sich die Trennung von Staat und Kirche ist, so kann es doch Umstände und Verhältnisse geben, unter denen sie im Vergleich zu den bestehenden Zuständen als *minus malum* erscheinen und als solches jenen vorgezogen werden kann. Wenn der Staat das Christenthum aus dem öffentlichen Leben, von den Institutionen der Ehe, des Eides, der Schule verbannt, sich die sogenannten gemischten Sachen und auch einen guten Theil der rein kirchlichen Rechte zuschreibt, die Kirche bevormundet und unterdrückt, religionslos ist, was der von der Kirche getrennte Staat nicht zu sein braucht[1]: dann ist eine aufrichtige Trennung beider das Bessere; bei dieser erkennt der Staat für sich keinerlei Verpflichtung an, auf die Forderungen der übernatürlichen Ordnung Rücksicht zu nehmen, gewährt aber auch der Kirche gleiche Freiheit und Selbständigkeit, für ihre Zwecke zu wirken. Jene, welche wollen, daß der Kirche die Macht über das Volk entrissen werde, wollen daher auch keine Trennung von Kirche und Staat, bei der die Kirche nur gewinnen könne, die noch allzusehr mit dem Volke verwachsen sei[2].

Man weist auf Nordamerika hin. Allein factum non probat jus. Dann handelte es sich hier nicht um Trennung eines bereits christlichen Staates von der Kirche, bei der mit der ganzen geschichtlichen Entwicklung völlig müßte gebrochen werden. Die reale Spaltung und die dortigen Verhältnisse konnten die Trennung als ein relatives Gut erscheinen lassen. Und in der That ist die Kirche in Nordamerika frei in ihrer Gesetzgebung, in Errichtung von Bisthümern, Klöstern, Besetzung der Kirchenämter, sie ist nicht rechtslos, aber auch nicht als eine manus mortua betrachtet, nicht durch Forderung eines Placet oder eine Appellation von angeblichem Mißbrauch beengt; doch auch dort zeigt sich schon allein im amerikanischen Schulsystem das Nachtheilige dieser Trennung, so daß v. Döllinger schreibt: „Möge Europa durch die traurigen Folgen, die dieses System in Amerika erzeugt hat, sich von der Betretung der gleichen Bahn abschrecken lassen." [3]

---

[1] Maas, Zum Frieden zwischen Staat und Kirche. Freiburg 1880. S. 143.

[2] So Prof. Dr. Friedberg in einem Vortrag zu Leipzig am 18. Nov. 1872 und in „Die Grenzen zwischen Staat und Kirche" (Tübingen 1872) S. 477 ff.

[3] v. Döllinger, Kirche und Kirchen S. 318.

Zweites Kapitel.

Geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche.

13. Die Kirche und das heidnische Römerreich.

73. Die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte zeigt die Kirche als völlig selbständige Gesellschaft, durch Gott gegründet und verbreitet ohne jede Hilfe der weltlichen Gewalt, trotz aller Verfolgung von außen, frei in ihrem innern ihr eigenen Gebiete.

Wie die Apostel das Reich Gottes verbreiteten trotz dem Verbote der jüdischen Synagoge (Apg. 4, 17 ff.; 5, 17 ff.), so konnte auch die Verfolgung der heidnischen Kaiser nicht der Ausbreitung des Reiches Gottes Einhalt thun. Der heidnische Staat, in dem der Polytheismus so mit dem Staatsleben verwachsen war, daß die Kirche, indem sie das Heidenthum bekämpfte, zugleich auch die staatliche Ordnung zu bekämpfen schien, was die Apologeten widerlegten, betrachtete das Christenthum als staatsgefährlich, die Kirche galt als collegium illicitum, sie war fast immer rechts- und schutzlos dem heidnischen Staate gegenüber, wenn sie auch zeitweise einige Ruhe genoß. So trat die Unterscheidung zwischen den beiden Gewalten, die Scheidung des Ewigen und Zeitlichen, die in dem Heidenthum in einander aufgegangen waren, durch diesen Gegensatz deutlich hervor[1]. Die kirchliche Gerichtsbarkeit, das kirchliche Eherecht, Vermögensrecht u. s. w. bildete sich ganz selbständig und unabhängig vom Staate aus. Die göttliche Vorsehung wollte zeigen, daß die Kirche durch ihre eigene innere Kraft, unabhängig von den Begünstigungen menschlicher Gewalthaber, die ihr zukommende freie Stellung und freie Entfaltung sich zu erringen und ihre Aufgabe zu erfüllen im Stande sei. Durch ihr Martyrium überwand die Kirche das Heidenthum. Stets die Pflicht des Gehorsams auch gegen die heidnische Obrigkeit, auch gegen die Verfolger der Kirche in allen weltlichen Dingen lehrend und übend, haben die Christen aber auch ihr Gewissen unbefleckt bewahrt und den gottlosen menschlichen Gesetzen, die dem Glauben entgegen waren, den Gehorsam verweigert[2].

Durch das Edict von Mailand, das Constantin der Große, wenn auch erst vor seinem Tode (337) getauft, doch sicher lange zuvor schon seiner Ueberzeugung nach Christ[3], im Jahre 313 gemeinschaftlich mit Licinius erließ, wurde die christliche Religion als erlaubt erklärt.

14. Die Stellung der christlichen römischen Kaiser zur Kirche.

74. Die christlichen Kaiser betrachteten sich als advocati ecclesiae, die wechselseitige Unterstützung des sacerdotium und imperium wurde als nothwendig anerkannt.

---

[1] Phillips, K.-R. Bd. III. S. 11; Gams, Möhlers Kirchengesch. I. S. 240.

[2] *Cyprian*. ep. 31 c. 3. [3] Vgl. Innsbr. theol. Ztschr. 1882. S. 558 ff.

Das Werk Constantins vollendete Theodosius der Große, indem er das Heidenthum gesetzlich verbot, obwohl sich noch lange Heiden, besonders auf dem Lande (pagani), erhielten. Schon Constantin hatte die Kirche vielfach begünstigt und befördert. Es wurden allmählich die der Kirche feindseligen Gesetze abgeschafft, die Staatsgesetze mehr und mehr mit den kirchlichen in Einklang gebracht, der Gehorsam gegen sie wie gegen die kaiserlichen Gesetze gefordert[1], kirchliche Gesetze in den Reichscodex aufgenommen[2]. Es herrschte allgemein die Vorstellung von den zwei Gewalten, die in Eintracht zusammenwirken und sich gegenseitig unterstützen sollen (61). Die Privilegien der heidnischen Staatsreligion wurden auf die Kirche übertragen und noch erweitert, die audientia episcopalis anerkannt[3], die Bischöfe wurden mit staatlichen Functionen betraut, der Kirche, welche die Sclaverei milderte, der Armen sich annahm, auch auf das politische und sociale Leben hervorragender Einfluß eingeräumt. Die eine katholische Kirche mit dem weltlichen Arme zu schützen, erschien als Pflicht des Staates; zu ihr gehören nach den kaiserlichen Gesetzen aber nur jene, welche mit dem Papste im Glauben übereinstimmen[4]. Daher ward die Häresie zugleich als bürgerliches Verbrechen bestraft (97).

Aber diese Begünstigungen der Kirche von Seiten der Kaiser brachten nach und nach den Nachtheil, daß Politisches und Kirchliches oft vermengt ward und die Kaiser auch auf kirchlichem Gebiete ihren Einfluß geltend machten. Abgesehen jedoch von Julian dem Abtrünnigen, der in gefährlicherer Weise die Kirche verfolgte als die früheren heidnischen Kaiser, und von den zu Gunsten des Arianismus gewaltthätigen Kaisern, einem Constantius und Valens, waren doch die meisten Kaiser sich bewußt, daß sie nur Beschützer der Kirche waren. Wenn Constantin der Große sich episcopus externus nannte, so bezeichnete er sich doch auch als gehorsamen Sohn der Kirche. Daß mehrfache Uebergriffe in das kirchliche Gebiet vorkamen, erklärt sich theils aus den noch nicht ganz überwundenen heidnischen Vorstellungen von der kaiserlichen Allgewalt und aus dem Reize des Vielregierens, theils aus der Dankbarkeit der Christen gegenüber den christlichen Kaisern als Beschützern der Kirche, der Aufforderung der Bischöfe zum Einschreiten, besonders aber der

[1] Cf. Nov. 6: nos itaque maximam habemus sollicitudinem circa vera Dei dogmata et circa sacerdotum honestatem. Sacrarum regularum observatio custodiatur. Nov. 83: Secundum sacras et divinas regulas, quas etiam nostrae non dedignantur leges. Nov. 131 c. 1: Quatuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipimus et regulas sicut leges observamus.

[2] Cf. Tit. de summa Trinitate et fide catholica, de sacros. eccles., ne sanctum baptisma iteretur.

[3] Cf. c. 35 C. XI. q. 1.

[4] L. 1 Cod. 1. 1 (Theodos. M. 380); cf. *Euseb.* H. E. X. 5; den Primat selbst erkennt Justinian ausdrücklich an Nov. 9: Summi pontificatus apicem apud eam (Romam) esse, nemo est, qui dubitet.

Häretiker, aus dem steigenden bischöflichen Ansehen in politischen Dingen und der Willfährigkeit einzelner Hofbischöfe, die sich wie Reichsbeamte gerirten. Seit Justinian mehrten sich die Eingriffe, selbst in das Glaubensgebiet, wie das Henotikon des Kaisers Zeno und andere kaiserliche Glaubensgesetze es zeigen. Dagegen erhoben sich aber auch kräftige Bischöfe, wie Ambrosius [1], Hosius von Corduba, Athanasius, Hilarius von Poitiers, Basilius von Cäsarea, Chrysostomus, und insbesondere die Päpste [2], welche einen wahrhaft großartigen Kampf für die Freiheit der Kirche kämpften und wenigstens der Kirche des Abendlandes eine freiere Entwicklung sicherten, während im Orient in Folge des photianischen und cärularianischen Schisma dieser Widerstand beseitigt wurde und die byzantinische Kirche, der kaiserlichen Willkür unterthan, in den Fesseln eines in aller Verfeinerung leblosen und erstarrten Staatsmechanismus unterging.

15. Papstthum und römisch-deutsches Kaiserthum im Bunde.

75. In den Stürmen der Völkerwanderung hatte nur die Kirche sich ungeschwächt erhalten; sie brachte den siegreichen Barbaren mit dem Lichte der Wahrheit auch Civilisation und Bildung. In den germanischen Reichen stieg der Einfluß der Kirche noch höher als im christlichen Römerreiche. Hatten doch unter dem segensreichen Einfluß der Kirche erst geordnete Zustände, Disciplin und feste Grundsätze, eine geläuterte Gesetzgebung sich gebildet, war doch der Clerus durch Kenntnisse und Tugend, durch Charakter und Autorität die festeste Stütze der öffentlichen Ordnung. So war es natürlich, daß ihm auch die wichtigsten Interessen anvertraut, ihm besondere Privilegien, wie der befreite Gerichtsstand, zugestanden und auch die äußeren Mittel seiner Macht und seines Einflusses gemehrt wurden. Die Bischöfe hatten hohen politischen Einfluß, wirkten im Rathe des Königs, übten Aufsicht auch über die weltliche Rechtspflege. Um so mehr mußte das Ansehen des Oberhauptes der Kirche sich steigern, in dem man den gemeinsamen Vater verehrte, qui in omni mundo caput ecclesiarum Dei et sacerdotum est, wie der Longobarde Luitprand ihn nennt. Daß er der anerkannte Schiedsrichter zwischen Fürsten und Völkern war, das erschien als eine nothwendige Consequenz aus der Stellung dieser zum Oberhaupte der Kirche, sollte doch alles Christo und seinem Reiche dienen, war doch allgemein anerkannt, wie später selbst ein Friedrich II. in dem Bilde von den beiden Schwertern aussprach, daß das

[1] C. 21 C. XXIII. q. 8.

[2] Cf. c. 12 D. 96 (Gelasius I.); c. 4—8 ib. (Nikolaus I.); c. 8 D. 10. Gregor II. an Leo III., den Isaurier: „quemadmodum pontifex inspiciendi in palatium potestatem non habet ac dignitates regias deferendi, sic neque imperator in ecclesias introspiciendi et electionem in clero peragendi . . .; Imperatores, qui pie vixerunt, ecclesiarum pontificibus obedire minime recusaverunt“ (*Jaffé*, Reg. n. 1674).

Zeitliche dem Ewigen untergeordnet, daß das irdische Schwert zum Schutze des geistlichen bestimmt ist, und beide in Eintracht gegenseitig sich unterstützen müssen [1].

Den Bund zwischen Staat und Kirche besiegelte die Kaiserkrönung Karls des Großen durch Leo III. Die Idee dieses Kaiserthums war, die Einheit des Reiches Christi auf Erden herzustellen und zu befördern [2]. Der Kaiser sollte der Schutzherr der Christenheit, der Schirmvogt der römischen Kirche, Papst und Kaiser sich in wechselseitiger Treue verbunden sein. Wie das Kaiserthum, das vom deutschen Königthum wohl zu unterscheiden ist, vom Papste ausgegangen war, der Kaiser auch dem Papste ritterliche Dienste (officium strepae et stratoris) leistete: so war auch im Princip die Superiorität der Kirche durchaus anerkannt.

Wohl fehlte es nicht an Conflicten zwischen beiden Gewalten. Hatten schon früher die Concilia mixta zur Vermengung von Geistlichem und Weltlichem geführt, machte der Heerbann und das Feudalwesen die Bischöfe abhängig, waren die Bischofswahlen beeinträchtigt, ja ein Ernennungsrecht dazu geltend gemacht worden; so finden wir auch nach Karl dem Großen vielfach Papstthum und Kaiserthum im Kampfe. Aber theils handelte es sich bei diesen Conflicten doch nur um untergeordnete einzelne Rechte und Vorrechte, Besetzung der Kirchenämter, Kirchengut, Regalien- und Spolienrecht u. s. w., theils waren es Kämpfe, in denen es sich um die absolut nothwendige Freiheit und Reinheit der Kirche handelte, wie im Investiturstreit, den Gregor VII. führen mußte nicht bloß gegen die zu irrigen Vorstellungen über den Ursprung der geistlichen Gewalt führende Belehnung der Bischöfe und Aebte mit Ring und Stab, sondern auch gegen Simonie und Unsittlichkeit. Wurde doch „der Handel mit Bisthümern und Abteien von den Königen und anderen Großen des Reiches auf eine allen Gesetzen der Sittlichkeit und der Kirche hohnsprechende Weise getrieben, so daß eine nicht durch Simonie erlangte Würde förmlich als eine großartige Ausnahme gelten konnte" [3].

---

[1] Cf. *Greg. M.* l. 2 ad Maurit. Imper.: „Ad hoc potestas Dominorum meorum (sc. Imperatorum) coelitus data est super omnes homines, ut, qui bona appetunt, adjuventur, ut coelorum via latius pateat, ut terrestre regnum coelesti famuletur." So sprach König Edgar 969 zu den Bischöfen: „Ego Constantini, vos Petri gladium habetis in manibus. Jungamus dexteras, gladium gladio copulemur." So sprach der Sachsenspiegel Buch I. Art. I. aus: „Zwei Schwerter beschirmen die Christenheit, dem Papste ist gesetzt das geistliche, dem Kaiser das weltliche. Was der Papst nicht mit dem geistlichen Gericht bezwingen mag, das soll der Kaiser mit dem weltlichen Gericht bezwingen, dem Papste zu gehorchen. So soll auch seine geistliche Gewalt helfen dem weltlichen Gericht, wo es seiner bedarf." Cf. c. 11 D. 96. Friedrich II. (Const. 26. April 1220): „Gladius materialis constitutus est in subsidium gladii spiritualis."

[2] v. Scherer, Handbuch des K.-R. I. S. 34.

[3] Schulte, System des K.-R. S. 224.

Viele Fürsten hatten ihre Länder unter den unmittelbaren Schutz des Heiligen Stuhles gestellt und ihm zinspflichtig gemacht; über die Lehensreiche des Römischen Stuhles übte dieser ohnehin auch rechtlich eine weltliche Gewalt aus. Wenn er aber als oberster Richter in kirchlichen Dingen selbst dem Kaiser gegenüber von seiner Strafgewalt Gebrauch machte und den Eid der Treue als gelöst erklärte, so übte er nur seine geistliche Gewalt aus durch die Excommunication und die Erklärung, daß der Eid der Treue nicht mehr verpflichte, weil dies ja eine anerkannte Folge des Verharrens in der Excommunication war (58. 60). Auch Friedrich II. bestritt nicht dieses Recht des Papstes, erkannte vielmehr an, daß er wegen Abfalls von der Kirche des Thrones verlustig erklärt werden könne. Der Kampf der Staufer gegen die Kirche schädigte diese schwer, wie das Kaiserthum selbst; Friedrich II. besonders war Bedrücker, nicht Beschützer der Kirche. Am glänzendsten hatte sich das päpstliche Ansehen geltend gemacht unter Innocenz III. Auch Bonifaz VIII., der den Anmaßungen Frankreichs gegenüber die kirchlichen Grundsätze vertrat, beanspruchte keine Universalherrschaft in bürgerlichen Dingen, aber im Geistlichen, dem das Weltliche unterstehen muß, wie er selbst sich gegen die Mißdeutungen seiner Bulle „Unam sanctam“ in Frankreich erklärte: „Wir sagen es, daß wir in nichts uns die Gerichtsbarkeit des Königs anmaßen wollen; aber weder der König, noch ein anderer Christ kann läugnen, daß er in Ansehung der Sünde uns untergeben sei.“

16. Allmähliche Entfremdung und Erhebung des Staates über die Kirche.

76. Mit dem 14. Jahrhundert beginnt die Reaction des Staates gegen die Macht der Kirche; es suchte der Staat sich dem Einflusse der Kirche immer mehr zu entziehen und selbst die Suprematie über die Kirche zu erringen. „Es bereitete sich alles zu dem großen Risse vor, durch welchen das Staatsleben von dem kirchlichen getrennt werden sollte. Von Frankreich aus ist vorzugsweise der christliche Staat in seinen Grundprincipien zerstört worden. In Philipp dem Schönen war der Kirche der von ihr sich lostrennende und über sie sich erhebende Staat personificirt entgegengetreten.“ [1] War das innige Verhältniß zwischen Staat und Kirche schon durch die Kämpfe der Kaiser gegen die Kirche gelockert, so begann jetzt der Staat sich immer mehr von der Kirche loszureißen und über sie die Herrschaft zu erstreben.

War der Papst bisher nicht bloß geistliches Oberhaupt der Kirche und weltlicher Souverän, Oberlehensherr über einzelne Länder, sondern auch Vater und Haupt der europäischen Völkerfamilie, so lösten sich diese Bande und die christliche Völkerfamilie selbst immer mehr auf, der Heilige Stuhl ward den Völkern immer mehr entfremdet.

[1] Phillips, K.-R. III. S. 267.

Viele Umstände wirkten mit, die Autorität des Papstes in den Augen der Völker zu schwächen und die Erhebung des Staates über die Kirche zu begünstigen, von denen nur folgende angedeutet werden sollen:

1) Die Verlegung des Päpstlichen Stuhles nach Avignon (sogen. captivitas babylonica der Päpste, 1308—1378), wodurch die Völker ihm mehr und mehr entfremdet wurden.

2) Der Zwiespalt mit Deutschland unter Ludwig dem Bayern, in welchem alles aufgeboten wurde, den in Avignon residirenden Papst verhaßt zu machen, und in dem ein leidenschaftlicher Schriftwechsel sich entspann für und gegen den Papst und den Kaiser. Die Opposition zu Gunsten der weltlichen Gewalt gegen die kirchliche, welche die volle Unterwerfung letzterer unter die erstere zu begründen suchte (Marsilius von Padua, Johann Giandone, Wilhelm Occam u. a.), rief das andere Extrem hervor, die Uebertreibung der päpstlichen Gewalt als des absoluten Gebieters der Welt auch im Zeitlichen (Augustinus Triumphus, Alvarus Pelagius u. a.). Der Defensor pacis des Marsilius und Johannes Giandone enthielt bereits rein protestantische Lehren, und Phillips bemerkt mit Recht: „Nachdem die Lehren eines Marsilius von Padua und Wilhelm von Occam, begünstigt durch einen Fürsten, welcher die Zügel der Regierung Deutschlands ein ganzes Menschenalter hindurch in seinen Händen hatte, ungehindert hatten fortwuchern können, ist es in der That zu verwundern, daß das große Ereigniß der Glaubenstrennung erst im 16. Jahrhundert und nicht schon damals vor sich ging.“ [1]

3) Dazu kam das große päpstliche Schisma, aus dem so viele Unordnungen hervorgingen.

4) Die sogenannten Reformsynoden von Konstanz und Basel. Zu Konstanz siegte der Particularismus der einzelnen Völker über den Universalismus der Kirche; noch weiter ging die hauptlose und zuletzt schismatische Synode von Basel, aus deren Beschlüssen Frankreich seine pragmatische Sanction (1438) entnahm. Die Theorie von der Superiorität der Concilien über den Papst, die Appellationen vom Papst an ein künftiges Concil, die trotz der wiederholten Verwerfung durch die Kirche in Frankreich und Deutschland so oft wiederholt wurden, das Schlagwort der „Reform an Haupt und Gliedern“, zumeist im Munde derjenigen, die mehr an Erhebung der eigenen Macht und ihres eigenen Besitzes als an eine sittliche Besserung dachten, die fortdauernde kirchliche Opposition in Deutschland verwirrten immer mehr die Geister.

5) Wie das päpstliche Ansehen, so war auch das kaiserliche gesunken; es erhob sich die Macht der einzelnen Fürsten, welche die weltliche und geistliche Aristokratie zu demüthigen suchten.

6) Die kirchlichen Censuren waren vielfach mißachtet und nicht mehr

---

[1] Phillips a. a. O. S. 318.

gefürchtet, es herrschte Unzufriedenheit wegen drückender Abgaben, zu denen sich die Päpste genöthigt sahen.

7) Immer häufiger wurden die weltlichen Uebergriffe in das geistliche Gebiet, der Widerwille gegen die kirchliche Gerichtsbarkeit.

8) Die Häresie hatte einen viel allgemeineren Charakter als früher, griff nicht mehr bloß einzelne Dogmen, sondern deren Gesammtheit in ihrer Wurzel an.

9) Mit Wiederbelebung der classischen Studien erwachte auch wieder der heidnische Geist, in dem viele den heidnischen Staat als Ideal erfaßten.

10) Die Universitäten, früher kirchliche Anstalten, kamen unter die weltliche Gewalt und verweltlichten.

11) Die Laien erhoben sich über den Clerus, dieser war zum Theil erschlafft und verweltlicht.

12) Die Wissenschaft war vielfach unkirchlich und irreligiös, die Politik selbstsüchtig und unsittlich, mit den neuen Erfindungen und Entdeckungen und dem Aufschwung des Handels wuchs der Egoismus der Nationen, das materielle Interesse herrschte; das Princip der Autorität war erschüttert, und der Drang zur Revolution zeigte sich in immer bedenklicherer Weise [1].

17. Die Glaubensspaltung und die protestantische Kirchengewalt des Landesherrn.

77. Im Protestantismus wurde die oberste Kirchengewalt an die Landesherren ausgeliefert. Wohl hatte Luther anfangs dem Volke („der Gemeind“, so übersetzte er auch ecclesia) die kirchliche Gewalt zugesprochen; aber bald wurde er der Patron des exclusivsten Staatskirchenthums [2]. Es wurde herrschende protestantische Doctrin, daß die Fürsten das höchste Richteramt über Religion, Lehre und Kirche hätten, und daß es ihr Recht und ihr Beruf sei, jede von der ihrigen abweichende Glaubensmeinung zu unterdrücken. „Darin,“ schreibt v. Döllinger, „stimmten Lutheraner und Reformirte überein . . . Die Kirche wurde ganz in den Staat eingefügt, als ein Rad in der großen Staatsmaschine betrachtet . . . Die protestantischen Fürsten waren aber nicht bloß Päpste in ihrem Lande, sie waren mehr, sie vermochten, was nie einem Papste eingefallen war . . . Das protestantische Volk wurde von seinen fürstlichen Oberbischöfen und deren Beamten zu einer früher nie dagewesenen Knechtschaft herabgedrückt. Diesem System der Fürstenherrschaft über Religion und Gewissen drückte der westphälische Friede das Siegel auf.“ [3]

So hat die „Reformation“ einerseits einen Despotismus ins Leben gerufen, den kein früheres Zeitalter jemals gekannt hatte, andererseits wurde sie

[1] Vgl. Phillips a. a. O.; J. Hergenröther, Kirchengesch. 3. Aufl. Bd. II. S. 582 ff. 605 und a. a. O.

[2] Maassen, Neun Capitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit. Graz 1876. S. 273.

[3] v. Döllinger, Kirche und Kirchen S. 53. 57. 56. 58.

die Quelle der revolutionären Ideen unserer Zeit[1]. Der westphälische Friede erkannte das jus reformandi mit Beschränkungen durch das Normaljahr an (99), weshalb Papst „Innocenz X. gegen dieses dem Friedensschlusse zu Grunde liegende tief unchristliche und unsittliche Princip ‚cujus regio, illius et religio' protestiren mußte."[2] Dieser Protest des Papstes, der nicht Contrahent des Friedensschlusses war, gegen die kirchenfeindlichen Bestimmungen desselben hindert aber keineswegs, daß auch Katholiken auf dieses Reichsgesetz in anderen Punkten sich berufen dürfen.

Nachdem in den der neuen Lehre ergebenen Ländern die Landesherren, die zur Vergrößerung ihrer Macht und ihres Einkommens an der kirchlichen Revolution vielfach theilgenommen hatten, die höchste Leitung der religiösen Angelegenheiten an sich gebracht, suchte man diese landesherrliche Kirchengewalt (jus majestaticum circa sacra) sogar aus der Heiligen Schrift zu begründen (Ps. 23, 7; Isai. 49, 23 u. s. w.). Erst später entstanden darüber drei gleich unrichtige Systeme:

I. Das Episkopalsystem, begründet von Stephani († 1646), vertheidigt besonders von Fr. C. Moser (1761), ging von der Thatsache aus, daß durch den Augsburger Religionsfrieden 1555 die Jurisdiction der katholischen Bischöfe über die Bekenner der Augsburger Confession bis zur gütlichen Ausgleichung der Religionsstreitigkeiten suspendirt worden sei; dieselbe sei nun auf die Landesherren devolvirt, sei als potestas devoluta auf die Fürsten als einstweilige Bischöfe übergegangen. Allein aus einer Suspension folgt noch keine Devolution[3]. Eine solche Uebertragung war nach dem Standpunkt des katholischen Kirchenrechts, worauf es doch, um den Sinn jenes Religionsfriedens zu bestimmen, mit ankommt, gar nicht möglich. Dieses System muß wenigstens bis zum Jahre 1555 die Rechtmäßigkeit der Jurisdiction der katholischen Bischöfe anerkennen. Man fühlte daher auch die Unhaltbarkeit desselben und suchte es theils dadurch zu stützen, daß man die Fürsten als die edelsten und vorzüglichsten Glieder der Kirche, als die Hüter der beiden Gesetztafeln erklärte, ja selbst auf die byzantinischen Kaiser und heidnischen Imperatoren recurrirte, theils indem man ihm die Wendung gab, durch die Suspension der kirchlichen Jurisdiction sei diese nicht sowohl an die weltliche Gewalt devolvirt, als vielmehr an sie als an die Quelle, von wo sie ursprünglich ausgegangen,

---

[1] Vgl. Hist.-polit. Bl. Bd. I. 1838 S. 237.

[2] v. Döllinger a. a. O. S. 50. Vgl. *Innocent. X. Const.* Zelo domus Dei d. 26. Nov. 1648. I. P. O. art. V. § 30: „cum statibus immediatis cum jure territorii et superioritatis etiam jus reformandi exercitium religionis competat."

[3] So sagt auch Nettelbladt (de trib. system. § 5 not. k [observat. jur. eccles. Halae 1783]): „Jus suspensum tantum non est jus extinctum; hinc illud ipsum seu quoad substantiam manet penes eum, qui hactenus illud habuit." Vgl. Walter, K.-R. 14. Aufl. § 38 ff. S. 83 ff.

revolvirt. Im letzteren Falle fällt es aber zusammen mit dem folgenden Systeme.

II. Das Territorialsystem (Chr. Thomasius 1695, J. H. Böhmer 1712) legt direct dem Landesherrn die äußere Kirchengewalt bei; der Landesherr übt sie als solcher. Er hat das jus reformandi, das Recht, die Religionsübung im Staate zu bestimmen, das jus inspectionis und advocatiae. Die äußere Kirchengewalt ist nicht von der Staatsgewalt verschieden, und der Landesherr übt sie als solcher nach den Gesetzen des Staates [1].

Ist die Kirche nur eine unsichtbare, so gibt es keine eigentliche Kirchengewalt. Ihre Glieder sind nur durch Glaube, Hoffnung und Liebe verbunden; die äußere Kirchengewalt, die hier identificirt wird mit der Staatsgewalt, soll nur das äußere Rechtsgebiet, den äußern Frieden und die Toleranz wahren.

III. Das Collegialsystem (durch Pfaff 1756 und Mosheim 1760 ausgebildet, zu dem aber Pufendorf schon den Grund legte) geht von der durch die Gründung der Kirche und ihre Geschichte widerlegten falschen Behauptung aus, die kirchliche Gewalt habe ursprünglich in der Gemeinde geruht; nach ihrer Ausscheidung aus der katholischen Kirche habe diese die kirchliche Gewalt (wenigstens großentheils) an die Fürsten übertragen, die aus dem Rechtstitel einer Delegation und kraft eines Vertrages die Häupter der Landeskirchen seien. Die Reformationszeit weiß jedoch nichts von einem solchen jus delegatum. Weder die Geschichte noch die Vorstellungen jener Zeit bieten dafür irgend einen haltbaren Grund dar.

Man unterschied aber auch jura collegiata in sacra, die der Kirche (Gemeinde) zustehen und an die Fürsten übertragen seien, und ein jus circa sacra der Fürsten als solchen.

Das Beispiel der protestantischen Fürsten suchten auch bald katholische nachzuahmen. Das Concil von Trient erinnerte dieselben an ihre Pflichten der Kirche gegenüber; aber die Ausführung seiner Beschlüsse fand allenthalben die größten Hindernisse. Hatten die katholischen Fürsten sich anfangs mehr im Interesse der Erhaltung des katholischen Glaubens in kirchliche Dinge ein-

[1] Einen Ausdruck findet dieses System z. B. in einem Bericht der Clevischen Regierung vom 18. März 1669, wonach „in hac materia jurisdictionis ecclesiasticae ein anmerklicher Unterschied ist zwischen einem evangelischen und einem römisch-katholischen Fürsten oder Landesherrn. Sintemalen einem römischen das hohe Regal der kirchlichen Botmäßigkeit per usurpationem pontificiam notorie entzogen ist, also daß er imperium in imperio dulden muß; wogegen ein evangelischer Fürst im römischen Reich vermög des Religionsfriedens (wie auch alle auswärtigen Potentaten und Herrschaften) excusso jugo pontificio sowohl das geistliche als weltliche Schwert in Händen hat. Allermassen demzufolge die päpstliche und Episkopal-Jurisdiction in territoriis principum evangelicorum mit der landesfürstlichen Hoheit, prout erat in principio, jure quasi postliminii wiederum ist consolidirt.“ Bachem, Preußen und die kath. Kirche S. 21; Lämmer a. a. O. S. 316.

gemischt, so wurden doch auch in katholischen Ländern die protestantischen jura circa sacra bald immer mehr geltend gemacht.

18. Gallicanismus, Febronianismus und Josephinismus.

78. In Frankreich, wo Ludwig XIV. den Staat völlig centralisiren, die Kirche aber decentralisiren wollte, wurden die sogenannten „gallicanischen Freiheiten" in der auf Verlangen des Königs entworfenen Declaration des französischen Clerus 1682 festgesetzt, welche 1) die völlige Unabhängigkeit des Königs vom Papste in zeitlichen Dingen, 2) die Oberhoheit der Concilien über den Papst, 3) die Pflicht des Papstes, die Gewohnheiten der gallicanischen Kirche zu achten, aussprach, und 4) die Unfehlbarkeit des Papstes läugnete, indem seine Entscheidungen in Glaubenssachen nicht unabänderlich seien, wenn nicht die Zustimmung der Kirche hinzukomme. Was aber unter den „Gewohnheiten der gallicanischen Kirche" zu verstehen sei, hatte schon 1594 Peter Pithou in einer Schrift ausgeführt, indem er 83 solcher „Freiheiten" anführte, worin den französischen Königen das Recht beigelegt wird, Concilien in ihrem Lande zu versammeln, Gesetze und Verordnungen in Kirchensachen zu erlassen, päpstlichen Legaten die Ausübung der Jurisdiction im Lande, den Bischöfen die Reise ins Ausland zu versagen, zu geistlichen Würden zu ernennen, geistliche Beamte wegen jeder Art von Vergehen zu bestrafen; dem Könige wird das Recht des Placet, der Appell gegen Mißbrauch, die Berufung vom Papste an ein künftiges allgemeines Concil beigelegt, dem Papste aber das Recht abgesprochen, Bullen ohne königliches Patent verkündigen zu lassen, königliche Beamte wegen amtlicher Acte zu excommuniciren, kirchliche Steuern ohne königliche Erlaubniß zu fordern u. s. w. Die Obergewalt des Königs über die französische Kirche hatte Dupuy 1638 zu begründen gesucht und die Parlamente handelten nach diesen Grundsätzen. Dem Staate ward nach und nach alles vindicirt, was in der Kirche unter äußerlich sichtbaren Formen erschien, ein Recht der Aufsicht (droit de la surveillance) und des Einflusses (droit de l'influence), das die kirchliche Jurisdiction vernichtet. Obwohl die Declaration 1690 vom Papste verworfen worden war, mehrere Bischöfe sie widerriefen, der König selbst am 14. September 1693 eine beruhigende Erklärung gegeben hatte, blieben die alle Freiheit der Kirche vernichtenden Grundsätze, für welche auch die Jansenisten Partei nahmen, doch in Geltung, und der Geist der staatlichen Opposition verbreitete sich im 18. Jahrhundert von Frankreich aus über Spanien, Portugal, Italien und Deutschland.

79. Hier überbot die gallicanischen Lehren noch Nicolaus von Hontheim, Weihbischof von Trier, Schüler des van Espen in Löwen, 1763 unter dem Namen Justinus Febronius in seiner Schrift De statu ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus. Er läugnete nicht bloß

die Unfehlbarkeit des Papstes, sondern bestritt überhaupt dessen Jurisdictionsprimat; der Papst ist nach Febronius nur primus inter pares, die Schlüsselgewalt radicaliter und principaliter der Gesammtheit verliehen, den Bischöfen nur usualiter und usufructualiter; von den Rechten des Papstes sind ihm nur jene wesentlich, ohne welche die Einheit nicht erhalten werden kann, die anderen, später erworbenen, theils anerkannte, theils streitige, die ihm wieder entzogen werden können, ja er fordert die Fürsten auf, durch gemeinsames Vorgehen den frühern Zustand der Kirche wieder herzustellen.

80. Das febronianische System, dessen praktische Durchführung in Oesterreich Joseph II. sich zur Aufgabe machte (Josephinismus), wurde nicht bloß von servilen Hofcanonisten vertheidigt, sondern auch die drei geistlichen Kurfürsten nebst dem Erzbischof von Salzburg brachten es in der Emser Punktation (1786), die Pius VI. am 14. November 1789 beantwortete und verwarf, zum Ausdruck. In Italien erneuerte die jansenistischen und gallicanischen Lehren die Pseudo-Synode von Pistoja (1786), aus der 85 Sätze durch die Bulle Auctorem fidei Pius' VI. vom 28. August 1794 verworfen wurden.

Mit der Aufhebung des Jesuitenordens (1773) war ein Hauptbollwerk gegen die Aufklärungssucht gefallen, die der „Illuminatenorden" verbreitete und der eine liberale, rationalistische Theologie vielfach huldigte. Es mehrten sich die staatlichen Verordnungen über kirchliche Sachen in den meisten Ländern. Der Geist des Indifferentismus, das Hegel'sche Princip der Staatsomnipotenz machte sich immer mehr geltend. Die Frucht der Revolution gegen die Kirche war die Revolution gegen den Staat gewesen.

Die französische Revolution beraubte nicht nur die Kirche in Frankreich ihrer rechtmäßigen Besitzungen, sondern machte sie auch völlig rechtlos und verfolgte sie mit blutiger Tyrannei. Aber auch auf andere Länder blieb sie nicht ohne Einwirkung. In Deutschland erfolgte im Jahre 1803 die große Säcularisation. Im Jahre 1806 ging auch das römisch-deutsche Kaiserthum völlig unter. Die Fürsten schalteten mit größter Willkür; es schien die Zeit gekommen, in der die Kirche bloß durch landesherrliche Edicte regiert werden sollte.

19. Die Theorie der Majestätsrechte über die Kirche.

81. Die Theorie der Kirchenhoheitsrechte des Staates oder der Majestätsrechte des Staates über die Kirche hat das protestantische System zur Grundlage. Der einzelne Staat und die Gesammtheit der Staaten hat kein Majestätsrecht über die Kirche als solche. Denn das Majestätsrecht des Staates reicht nicht über dessen Zweck hinaus (54. 55). Die Kirche als solche ist unabhängig in ihrer Sphäre von jeder andern Gewalt (9. 48). Das Staatsoberhaupt ist nicht Oberhaupt der Kirche. Die Kirche ist eine, die verschiedenartigsten

Staaten umfassend; Nationalkirchen gibt es nur im protestantischen System. Die Kirche ist kein Staatsinstitut, hängt selbst in ihrer Existenz nicht vom Staate ab. Sie hat es in den Zeiten der Verfolgung gezeigt, daß sie nicht absolut des Staatsschutzes zu ihrer Existenz bedarf; und wenn sie des Staatsschutzes bedarf zu ihrer ungehinderten Wirksamkeit, so folgt daraus noch keine rechtliche Abhängigkeit[1]. Der Schutz der Kirche ist Pflicht des Staates. Erkennt er die Kirche als die übernatürliche, von Jesus Christus gestiftete Heilsanstalt an, so kann er kein Kirchenhoheitsrecht über dieselbe beanspruchen. Erkennt er die Kirche aber auch nur als eine Corporation im Staate an, so folgt auch daraus noch keineswegs das behauptete Kirchenhoheitsrecht, sondern sobald er einmal die Kirche im Staate anerkannt hat, muß er auch ihr Recht auf dem Gebiete der Kirche anerkennen, und kann ihr gegenüber doch nicht jene Ausnahmsgesetze, die man unter den sogen. Kirchenhoheitsrechten versteht, beanspruchen (50).

Diese vermeintlichen Rechte des Staates können keine ihm wesentlich inhärirenden Rechte sein, denn sie sind erst später aufgebracht worden, bestehen nicht überall, ohne daß der Staat weder in jenen Zeiten, wo man sie nicht kannte, noch an den Orten, in denen man heute noch sie nicht kennt, an Souveränität etwas verloren hätte. Ihre Folgen sind nur nachtheilig selbst für den Staat, obschon der bloße Nutzen auch noch kein Rechtsgrund wäre. Die Geschichte Frankreichs und anderer Staaten zeigt, daß sie dem Staate keinen Nutzen bringen, nur die Anhänglichkeit an den Staat, der die Kirche zur Polizeianstalt entwürdigen will, selbst zu schwächen vermögen. Mit Recht bemerkt Beidtel: „Glaubt der Staat der Kirche positiv entgegenwirken zu müssen, so soll er lieber sich offen als ihren Feind bekennen. . . . Aber auf der einen Seite erklären, man gestatte den Katholiken Religionsfreiheit, und dann nicht bloß im Factum, sondern selbst im Grundsatz einen solchen Krieg gegen den katholischen Cultus organisiren, ist nicht nur der Regierung unwürdig, sondern kann auch von bedenklichen Folgen sein.“[2]

82. Unter dem von Thomasius herrührenden Namen jura circa sacra haben auch die Canonisten des vorigen Jahrhunderts[3] meist ein ganzes System angeblicher Kirchenhoheitsrechte zusammengestellt, die auch in den landesherrlichen Verordnungen in Kirchensachen und in der Praxis großentheils noch heute geübt werden, nachdem seit den trefflichen Leistungen in der Kirchenrechtswissenschaft von Phillips, Beidtel, Walter u. a. jenes System längst seine Widerlegung und Verwerfung gefunden hat.

---

[1] Vgl. Hammerstein, Staat u. Kirche S. 104 ff.

[2] Beidtel a. a. O. S. 219. 268.

[3] So Eybel, Lacicz, Pehem, Riegger, Rautenstrauch, Kreitmayer, Schenkl, Wedekind, Brendel u. a.

Wie der Protestantismus das jus reformandi, advocatiae (protectionis) und inspectionis (77, II.) als wesentliche Rechte des Landesherrn aufgestellt hatte, so hat man diese auch auf die katholische Kirche, die nie einen Summepiskopat des Landesherrn anerkennen kann wie der Protestantismus, ausgedehnt und daraus weitere Rechte abgeleitet[1].

I. Das *jus advocatiae* (protectionis). Einen wahren Schutz, der für den christlichen Staat Pflicht ist, nimmt die Kirche dankbar von jedem Staate an. Der paritätische Staat ist verpflichtet, jede Confession in ihren Rechten zu schützen (101); ja selbst ein nichtchristlicher Staat ist, wenn er einmal die Kirche im Staate anerkannt hat, verpflichtet, ihr den allgemeinen Rechtsschutz für ihre Institute, Diener und Eigenthum nicht zu versagen. Aber ein Schutz gegen den Willen des Beschützten, ein „Schutzrecht" als Bevormundung einer Gesellschaft in ihrem eigenen Wirkungskreis, ein von der Kirche nicht erbetener, ihren Zwecken entgegengesetzter „Schutz" ist Unterdrückung und verletzt die Freiheit des Gewissens. Zu einer vollen Staatsvormundschaft und Mitaufsicht aber wird diese „Schutzhoheit", wenn man aus ihr das Recht begründen will, bei Aufstellung der Kirchenbeamten in entscheidender Weise mitzuwirken, ein Anstellungsrecht Geistlicher wie bei weltlichen Beamten geltend macht, das Patronatrecht mit dem Verleihungsrecht identificirt, außer den allgemeinen Anforderungen die Bestimmung über die Erziehung und Prüfung der Geistlichen und Ordensleute dem Staate beilegt, statt der Kirchengewalt selbst die gegen sie ungehorsamen Glieder beschützt u. s. w.

Nur ex concessione ecclesiae kann dem Staate ein Recht bei Aufstellung der Kirchenbeamten zustehen, da diese sicher eine der wesentlichsten inneren Kirchensachen und unzertrennlich von der Selbständigkeit und Autonomie der Kirche ist. Auch die Exclusive gegen personae ingratae kann nur auf Concession der Kirche beruhen.

II. Das *jus cavendi*, das Recht, Vorkehrungsmaßregeln zu treffen gegen allenfallsige Nachtheile, die dem Staate von seiten der Kirche zugefügt werden könnten. Aber ist es nicht ein Widerspruch, wenn der Staat einerseits die Kirche und ihren Zweck anerkennt und eben deshalb sie schützt, und zugleich gegen diese Kirche wie gegen einen gefährlichen Feind besondere Vorsichts- und Sicherheitsmaßregeln aufstellen zu müssen glaubt? Ist das nicht ein Ausnahmsgesetz gegen die Kirche, mit dem jedwedes einzelne Ausnahmsgesetz gegen die Kirche und ihre Diener begründet, die Kirche in Ausübung ihrer von Gott verliehenen Gewalten stets gehindert und ihren Zwecken entgegengewirkt werden kann? Es spricht sich darin das ärgste Mißtrauen gegen die Kirche aus. Wegen etwa möglicher Mißbräuche ein solches Recht gehässiger Präventivmaßregeln aufzustellen, als ob in jedem Augenblick dem Staate

[1] Vgl. Syllab. n. 20. 28. 29. 41. 44. 49. 51. 54.

Gefahr drohe[1], das heißt offenbar der Kirche den Charakter der Anrüchigkeit aufprägen. „Die Staatsgewalt hat allerdings das Recht, Rechtswidrigkeiten, die in das bürgerliche Gebiet fallen, auch an kirchlichen Beamten mit bürgerlichen Strafen zu beahnden und im gerichtlichen Wege zu verfolgen, sie hat aber nicht das Recht, so wenig gegen den unbescholtenen Privatmann als gegen die Kirche, ein System von Präventivmaßregeln aufzustellen, die ihr den Charakter der Anrüchigkeit aufprägen." [2]

III. Das *jus supremae inspectionis*, das Aufsichtsrecht über kirchliche Acte und Institute — ein sehr dehnbarer Begriff, mit dem eine förmliche Kirchendirection verbunden werden kann[3]. Mit diesem Aufsichtsrechte hat man auch rechtfertigen wollen alle staatlichen Verordnungen über den Cultus, die Processionen, Missionen u. s. w., die Disciplin, den religiösen Unterricht, die Controle über Predigten und Katechesen, das Gebot der Staatscensur theologischer Werke und die staatliche Genehmigung für päpstliche und bischöfliche Erlasse, die Zwangsregulirung der geistlichen Amtsbezirke und Klöster, das Verbot, auswärtige theologische Lehranstalten zu besuchen, welches das Princip des Katholicismus verletzt und die Vielseitigkeit der Bildung benachtheiligt, die Administration und Curatel des Kirchenvermögens, die vollständige Durchführung des Beamtenverhältnisses der Geistlichen, das Verbot des unmittelbaren Verkehrs mit dem Papste, überhaupt der Geistlichen und Laien mit ihren Kirchenoberen, der Ordensleute mit auswärtigen Provincialen und Generalen, das der Katholicität der Kirche widerspricht. Insbesondere muß die Verbindung mit dem Mittelpunkt der Einheit, mit dem Papste, stets frei sein. Dieser darf nicht als ein fremder, auswärtiger Fürst betrachtet werden, was auch Febronius zugibt. Die Correspondenz der Kirche muß frei sein, ist es doch selbst die der Handels- und anderer Gesellschaften. Und was läßt sich nicht alles auch begreifen unter diesem Aufsichtsrechte über kirchliche Amtsführung, kirchlichen Cultus u. s. w., das die Kirche zur reinen Staatsanstalt machen kann?

IV. Das *jus reformandi*, das ursprünglich gefaßt wurde als das Recht, beliebig die Religion des Landes zu bestimmen, Religionsgenossenschaften zuzulassen im Staate oder nicht (99), in welchem Sinne es doch nur auf neu

---

[1] „Ex his, quae forte uno aliquo casu accidere possunt, jura non constituuntur. Nam ad ea potius debet aptari jus, quae frequenter et facile, quam quae perraro eveniunt."

[2] Walter a. a. O. § 46a S. 105.

[3] Jarcke, Ges. Schriften. Paderborn 1854 IV. 103 ff.: „Die Kirche ist der Todfeind des Staates; darum muß derselbe gegen sie Vorsichtsmaßregeln treffen; kraft dessen ist vor allem unausgesetzte, alle Selbständigkeit des Gegners nach Kräften aufhebende, jede seiner Bewegungen umlauernde, jede Regung, zu welcher nicht Erlaubniß eingeholt wurde, von vornherein verbietende Aufsicht heilige Pflicht. Das nennt man jus inspectionis."

entstehende Religionsparteien bezogen werden kann, nicht auf die katholische Kirche, die mit ihren Rechten längst recipirt ist. Febronius versteht darunter das Recht, in der Kirche eingeschlichene Mißbräuche abzustellen, wie auch z. B. Pehem sagt: „Der Staat kann Mißbräuche in der Kirche abstellen und den Vollzug der canones betreiben.“ [1] Allein der Staat ist nicht competent, darüber zu urtheilen, was abusus in der Kirche und welcher canon rechtsgiltig ist. Dadurch maßt sich der Staat eine geistliche Gewalt an, erklärt sich als obersten Richter dessen, was in der Kirche rechtmäßiger Gebrauch und was kirchlicher Mißbrauch ist, worüber nur der geistliche Richter entscheiden kann; dadurch hätte der Staat die ganze Kirchenverfassung in der Hand [2].

V. Das *jus supremi dominii*, das Obereigenthumsrecht (dominium eminens) über das Kirchengut. Man hat damit die Säcularisation beschönigen wollen, die immer ein Gewaltstreich bleibt; andererseits wollte man daraus das weltliche Besteuerungsrecht über das kirchliche Vermögen begründen. Allein das Besteuerungsrecht entspringt nicht aus dem Obereigenthums-, sondern aus dem Rechte des Staates, daß jene, die seine Vortheile genießen, auch an den Lasten tragen müssen; auch über das Privateigenthum der einzelnen Individuen hat der Staat kein Obereigenthumsrecht. Das Ganze ist juristisch unhaltbar. Erkennt der Staat auch den heiligen Charakter des Kirchengutes als eines Gott geweihten nicht an, so muß er doch die Kirche als eine juristische Person und ihr Eigenthum als Privateigenthum so gut wie jedes andere anerkennen. Dieses früher prätendirte Recht hat man daher auch aufgegeben, nur für den Nothfall nehmen manche ein jus extremae necessitatis an [3], und noch bestehen die den Erwerb des Kirchengutes beschränkenden Amortisationsgesetze.

VI. Das *jus placeti* (placetum regium, pareatis, exequatur), das Recht, von kirchlichen Verordnungen und Erlassen vor ihrer Publication Einsicht zu nehmen und sie erst durch die staatliche Genehmigung für vollziehbar zu erklären. Dieses Recht wurde von den Gallicanern, van Espen, Febronius und den meisten Canonisten im vorigen Jahrhundert vertheidigt, von Brendel sogar für eine Wohlthat, in neuester Zeit von Nuyts für ein wesentliches Majestätsrecht erklärt.

Dagegen streitet: 1) wäre es ein wesentliches Majestätsrecht, so würde es wohl auch früher und überall sich geltend gemacht haben. „Die Souverä-

[1] *Febron.* de statu eccles. I. c. 9 § 6; Pehem, Kirchenrecht I. § 786.

[2] Beidtel a. a. O. S. 259; cf. Trid. sess. XXV. c. 3 de ref.

[3] Brendel, Kirchenrecht S. 693, der aber zugibt, daß dieses seine nothwendigen Grenzen habe. Allein welches sind diese Grenzen? Verfügt der Staat nach Willkür über Kirchen- und Stiftungsgut, so ist es ein Eingriff ebenso wie in das Privatgut einzelner. Wer würde, dieses Recht angenommen, auch noch Lust haben, kirchliche Stiftungen zu machen? Im wirklichen Nothfall ist die Kirche stets bereit gewesen, für das allgemeine Beste die größten Opfer zu bringen, und wird es stets thun. Aber ein Eingriff, ohne sie zu befragen, gegen ihren Willen, ist nie gerechtfertigt.

nität von römischen Kaisern, eines Karl des Großen, Otto des Großen, eines Friedrich Barbarossa konnte es ertragen, daß die Päpste Gesetze verkündeten, ohne vorher die Erlaubniß des Kaisers eingeholt zu haben. Auch jetzt noch kennen es viele Staaten nicht, wie Belgien, England, Nordamerika, selbst die Türkei; verlieren sie dadurch etwas an Souveränität?" [1] Seine ersten Anfänge finden sich in England unter Wilhelm I., dem Eroberer (1066—1087) [2]. Zur Zeit des großen päpstlichen Schisma wollte jeder Souverän nur die Verordnungen des von ihm anerkannten Papstes vollzogen wissen und verlangte daher, daß päpstliche Verordnungen von ihm als solche anerkannt worden seien. Von den bourbonischen Höfen wurde es dann weiter ausgebildet, die durch Unterdrückung der Kirche den Untergang ihrer Herrschaft beförderten [3]. 2) Die Kirche hat es nie anerkannt, sondern stets dagegen protestirt, so Paschal II. gegen das Placet in England, Innocenz VIII. in Portugal, Innocenz X. in Oesterreich, Alexander VII. in Spanien u. s. w., wie wieder Gregor XVI. 1839 in Preußen, Pius IX. [4] und das Vaticanische Concil es verworfen haben [5]. Es kann also auch weder durch Herkommen, noch durch eine Concession der Kirche begründet werden. 3) Ebensowenig bieten Bestätigungen und Publicationen von Kirchengesetzen durch die ersten christlichen Kaiser einen Grund dafür, denn sie bezogen sich nicht, wie das Placet, auf die Wirksamkeit der kirchlichen Gesetze innerhalb der kirchlichen Sphäre, sondern nur auf die Unterstützung durch den weltlichen Arm, flossen nicht aus dem Oberaufsichts- oder Verhütungsrecht, sondern aus der Pflicht des Schutzes der Kirche durch den Staat und entsprangen aus beiderseitigem Einvernehmen [6]. 4) Das Placet ist unvereinbar mit der Selbständigkeit und Autonomie der Kirche und macht die ganze Gesetzgebung und Verwaltung innerhalb eines Landes vom Willen der Staatsgewalt abhängig. Die Kirche müßte ihre von Gott ihr verliehene Gewalt, ihre göttliche Sendung verläugnen, wollte sie zugeben, daß der Gehorsam gegen ihre Gesetze und Vorschriften erst von einer staatlichen Genehmigung abhängig sei. Die Bischöfe sind gesetzt vom Heiligen Geiste, die Kirche Gottes zu regieren (Apg. 20, 28), die Gläu-

---

[1] Papius im Archiv für kath. K.-R. 1867 S. 232.

[2] Das. S. 166. Phillips, Engl. Recht und Rechtsgesch. I. S. 105.

[3] Vgl. Archiv für kath. K.-R. Bd. V. S. 231.

[4] Encycl. d. 8. Dec. 1864; Syllab. n. 41, cf. 28. 29.

[5] Vatican. de eccles. c. 3: „Quare damnamus illorum sententias, qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impediri posse dicunt aut eandem reddunt saeculari potestati obnoxiam, ita ut contendant, quae ab Apostolica Sede vel ejus auctoritate constituuntur, vim ac valorem non habere, nisi potestatis saecularis placito confirmentur." Vgl. auch Const. Apostolicae Sedis moderationi unter den dem Papste speciali modo reservirten Excommunicationen n. 7 u. 8.

[6] Walter a. a. O. § 44 S. 90; c. 2 D. 96. Warnkönig, Die staatliche Stellung der kath. Kirche. Erlangen 1855 S. 27 ff.

digen zu gehorchen verpflichtet, und die Giltigkeit ihrer Anordnungen sollte von einem Gliede der Kirche abhängen, das selbst der Kirche Gehorsam schuldet, oder gar von einer akatholischen Regierung; der kirchliche Gehorsam sollte erst dann anfangen, erlaubt zu sein, wenn die weltliche Gewalt es gestattet? Der Befehl der weltlichen Gewalt enthielte dann den letzten Grund des dem Untergebenen obliegenden Gehorsams, die Staatsgewalt wird zur obersten Kirchengewalt gemacht. Wenn man freilich „der Kirchengewalt die Autonomie gänzlich, die Gerichtsbarkeit im Rechtssinn beinahe gänzlich abspricht,“ [1] dann kann man von diesem protestantischen Standpunkte aus auch die Forderung eines Placet vertheidigen. 5) Nicht einmal die Grenzen dieser auf unbegründetem Mißtrauen gegen die Kirche beruhenden Präventivmaßregel sind bestimmt. Selbst die Vertheidiger dieser Maßregel sind darüber uneinig; die einen nehmen Glaubensgesetze und Erlasse rein geistlichen Inhaltes davon aus, andere wollen es auf alle bischöflichen und päpstlichen Erlasse ausgedehnt wissen, ja selbst auf bereits angenommene Constitutionen, „die nur so lange in Anwendung bleiben, als die staatliche Autorität nicht anders verfügt“. Und in der That, das Princip einmal zugegeben, kann die Anwendung auch auf Predigten und Katechesen wie auf Hirtenbriefe, auf mündliche Befehle so gut wie auf schriftliche ausgedehnt werden; damit aber wird alles Recht der Kirchenoberen negirt, alle Begriffe kirchlichen Gehorsams verwirrt [2]. 6) Eine Ausdehnung des Placet auf Glaubenslehren der Kirche widerspricht a) der staatlichen Anerkennung der Kirche. In dem Augenblicke, wo die Staatsgewalt sich herausnimmt, ein Dogma nicht zu placetiren, einem Glaubenssatze der Kirche die Anerkennung zu versagen, erklärt sie, daß sie die katholische Kirche überhaupt nicht anerkenne. Denn nach Hinwegnahme eines declarirten Dogmas ist die katholische Religion nicht mehr die katholische. Würden die Katholiken eines Landes ihren Glauben nach der Entschließung der Staatsbehörde in solchem Falle reguliren, das verpönte Dogma nicht lehren und nicht glauben, so hörten sie auf, Katholiken zu sein [3]. Sie widerspricht b) dem Begriffe des Gesetzes, das etwas Mögliches, Erreichbares bezwecken und den Forderungen der Vernunft entsprechen muß. Soll das Placet einen Sinn haben, so kann es nur angewandt werden bei Gegenständen, die verschieden behandelt werden, die hier angenommen, dort zurückgewiesen werden können. Glaubenssätze aber können absolut nicht verschieden behandelt werden, sie verpflichten alle Glieder der Kirche, sobald diese sichere Kenntniß davon haben [4]. Daher ist diese Maß-

[1] E. Mayer, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern. Von der juristischen Facultät der Universität München gekrönte Preisschrift. München 1884. S. 154.

[2] Beidtel a. a. O. S. 290 f. Vgl. Eichst. Pastoralblatt 1871 S. 133 ff.

[3] Münchener Pastoralblatt 1872 Nr. 1.

[4] *Van Espen*, Tract. de promulg. leg. eccles. P. V. c. 2 § 1: „Indubitatum est, ecclesiam catholicam eandem semper et ubique fidem ex traditione Apostolica

regel hier c) auch ganz zweck- und erfolglos. Wohl kann der Staat die Katholiken verfolgen, aber er kann nie über ihren Glauben gebieten. Glaubenslehren bedürfen zu ihrer verpflichtenden Kraft nicht der Publication durch den einzelnen Bischof, geschweige einer staatlichen Genehmigung. Oder kann die Staatsgewalt der weiteren Entwicklung und Entfaltung der kirchlichen Lehre willkürlich eine Grenze setzen, die Definition einer Offenbarungswahrheit verhindern, z. B. mit dem Tridentinum jede Entfaltung der Lehre als abgeschlossen erklären? 7) Während jedermann bei der heutigen Preßfreiheit die Kirche schmähen und angreifen kann, wird die Kirche in schlimmere Lage versetzt als ihre Gegner; sie soll eines Placets bedürfen, wenn sie an die Gläubigen sich wendet zur Vertheidigung ihrer Lehre. Welch ein Widerspruch gegen die so gepriesene „Gleichheit aller vor dem Gesetz", gegen Preß- und Censurfreiheit; es ist das Placet, wie Haller sagt, „eine Erniedrigung und Demüthigung der Kirche, welche durch nichts zu rechtfertigen ist, und nur aus einem Geiste des Hasses und der Verfolgung hervorgehen kann" [1]. „Zwietracht ist seine Mutter, Servilität seine Nahrung, Tod der kirchlichen Freiheit seine Frucht, Verdammung durch die Kirche sein Brandmal." [2]

VII. Die *appellatio tanquam ab abusu* (recursus ad principem), das Recht, gegen einen behaupteten Mißbrauch der kirchlichen Amtsgewalt den Recurs an die Staatsgewalt zu ergreifen, wird gleichfalls aus dem jus inspiciendi oder dem jus cavendi abgeleitet und wurde im 14. Jahrhundert zuerst in Frankreich ausgebildet; von da ging es mit theilweisen Modificationen in die meisten Länder über. Es ist keine Frage, daß es erlaubt ist, an den weltlichen Richter zu recurriren, wenn der geistliche Richter seine Sphäre überschreitet und in das Gebiet der weltlichen Jurisdiction eingreift, daß die staatliche Gewalt einschreiten kann, wenn es sich um ein in den bürgerlichen Gesetzen vorgesehenes bürgerliches Vergehen handelt [3]. Hier findet aber keine Appellation statt. Allein die Staatsgewalt zur höheren Richterin über den kirchlichen Richter in kirchlichen Sachen machen, heißt doch nichts anders, als einen staatlichen Mißbrauch gegen einen etwa möglichen kirchlichen Mißbrauch statuiren. Nur die Gewalt, von der das Gesetz

---

sive scripto sive non scripto conservasse nec circa articulos fidei quidquam novi post tempora Apostolorum accidisse. Ulterius certum est, nequaquam necessarium esse ad hoc, ut quis fide divina dogma aliquod revelatum credere debeat, dogma illud aliqua positiva lege fuisse ipsi propositum aut intimatum. Itaque nequaquam pendet a publicatione vel executione decreti seu bullae dogmaticae, ut quis dogmati assensum fidei praebere teneatur." *De Marca* de concord. l. II. c. 10 § 9: „Non indigent ea decreta imperio principis, ut Christianos adstringant, cum jure divino nitantur, quod ceteris omnibus praecellit."

[1] v. Haller, Restaur. der Staatspolitik Bd. 4 § 408.

[2] Schneemann, Stimmen aus Maria-Laach 1872 S. 29.

[3] Henner, Die kirchl. Frage in Bayern. Würzburg 1854. S. 63.

ausging, hat es auch zu interpretiren und anzuwenden [1]. Der kirchliche Richter applicirt das Kirchengesetz, ein vom Staate unabhängiges. Ein Beamter, der Mißbräuche in der Ausübung seines Amtes begeht, kann nur von der Autorität gerichtet werden, der dieses Amt selbst unterworfen ist. Wenn der weltliche Richter per abusum ein falsches Urtheil erläßt, so entscheidet der höhere weltliche Richter. Ebenso ist es in der Kirche. Das geistliche Gericht steht nicht unter dem weltlichen Gerichte, beide gehören verschiedenen Ordnungen an [2]. Der weltliche Richter ist incompetent, darüber zu urtheilen, ob der kirchliche Richter sich einen Mißbrauch erlaubt hat; er ist nicht berechtigt, in das Urtheil des geistlichen Richters einzugreifen. Innerhalb der kirchlichen Sphäre vorgekommene Amtshandlungen können auch nur von dem höheren kirchlichen Richter abgeändert werden. Deshalb besteht in der Kirche ein Instanzenzug. Von jedem dem Bischof untergeordneten Richter kann man an diesen, vom Bischof an den Metropoliten, von diesem an den Papst appelliren. Die „Appellation" vom Kirchenoberen an die Staatsgewalt in kirchlichen Sachen widerspricht dem Begriffe der Appellation, die a judice inferiori ad judicem superiorem zu geschehen hat, denn in kirchlichen Dingen ist der weltliche Richter kein höherer für den geistlichen Richter, und ist von der Kirche auch stets verworfen worden [3].

20. Die neueren Concordate und die gegenwärtigen Verhältnisse.

83. Als in Frankreich Napoleons Militärdespotismus die Ordnung wiederherstellte, trat er auch mit dem Papste in Unterhandlung in richtiger Erkenntniß, daß die Wiederherstellung der christlichen Religion auch für eine sichere Regierung unabweisbares Bedürfniß war. Am 15. Juli 1801 wurde das französische Concordat abgeschlossen, aber schon am 9. April 1802 erließ Napoleon die sogen. organischen Artikel, eine einseitige, willkürliche Erläuterung des Concordates, welche den alten Gallicanismus erneuerte, die Declaration von 1682, den appell come d'abus, das Placet u. s. w. Dieses Beispiel wurde auch von anderen Staaten nachgeahmt. Der Papst protestirte gegen die organischen Artikel; spätere Versuche eines neuen Concordates blieben erfolglos. In Deutschland kam es nicht zu einer gemeinsamen Ordnung

[1] C. 31 de sent. excomm. V. 39: „unde jus prodiit, interpretatio quoque procedat."

[2] C. 2 de privileg. x V. 33: „Sicut in judiciis laicorum privilegia turbare nolumus, ita eis praejudicantibus nobis moderata volumus auctoritate resistere."

[3] Trid. sess. XXV. c. 3 de ref.: „Nefas autem sit saeculari cuilibet magistratui prohibere ecclesiastico judici, ne quem excommunicet, aut mandare, ut excommunicationem revocet sub praetextu, quod contenta in praesenti decreto non sint observata, *cum non ad saeculares, sed ad ecclesiasticos haec cognitio pertineat.*" Syllab. n. 41. Cf. Const. Apost. Sedis moderat. unter den dem Papste speciell reservirten Excommunicationen n. 6. 7.

der kirchlichen Verhältnisse; auch der Wiener Congreß (September 1814 bis Juni 1815) rechtfertigte nicht die Hoffnung, die man auf ihn gesetzt hatte. Da aber die Kirchenverfassung bis in ihre Fundamente erschüttert, die bischöflichen Sitze verwaist, die Capitel aufgelöst waren, sahen sich die einzelnen Regierungen genöthigt, mit dem Papste in Unterhandlungen zu treten.

84. Bayern schloß zuerst ein Concordat ab, nachdem schon seit 1802 bis 1807 und wieder 1814 Vertragsentwürfe gemacht worden waren. Am 24. October 1817 wurde das Concordat (mit Beibehaltung des Datums des frühern, nicht ratificirten vom 5. Juni) endlich von Maximilian I. ratificirt und auch die im Concordat zugestandene Nomination zu Bisthümern vom König vollzogen und am 6. April 1818 vom Papste bestätigt. Aber erst am 26. Mai 1818 wurde das Concordat mit der Verfassungsurkunde und deren zweiter Beilage: „Edict über die äußeren Rechtsverhältnisse der Einwohner des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften", publicirt. Beide widersprechen sich direct in den wesentlichsten Bestimmungen, und dieser Widerspruch ist bis heute ungelöst geblieben. Mag man sich stillschweigend die alten „Kirchenhoheitsrechte" bei Abschluß des Concordates reservirt haben, so kann dies der ausdrücklichen feierlichen Verpflichtung gegenüber in einem völkerrechtlichen Vertrage, daß die früheren, der Kirche feindlichen Gesetze abgeschafft sein sollen, nicht von rechtlicher Bedeutung sein [1].

Für die doctrinelle Interpretation beider Staatsgesetze muß festgehalten werden, daß 1) das Concordat weit, das Religionsedict stricte zu interpretiren ist (70), 2) daß in den sich widersprechenden Bestimmungen das Concordat dem Religionsedicte vorgeht. Man hat dagegen geltend gemacht, das Reli-

[1] Conc. art. XVI: Per praesentem conventionem leges, ordinationes et decreta in Bavaria hucusque lata, in quantum illi adversantur, abrogata habebuntur. Art. XVII: Caetera, quae ad res et personas ecclesiasticas spectant, quorum nulla in his articulis expressa facta est mentio, dirigentur omnia et administrabuntur juxta doctrinam ecclesiae ejusque vigentem et approbatam disciplinam. Si vero in posterum supervenerit difficultas, Sanctitas Sua et Regia Majestas secum conferre et rem amice componere sibi reservant. Art. XVIII: Utraque contrahentium pars spondet, se successoresque suos omnia, de quibus in his articulis conventum est, sancte servaturos, et a Majestate Regia praesens conventio lex status declarabitur. Praeterea Majestas Sua Regia spondet, nihil unquam se successoresque Suos quavis de causa articulis hujus conventionis addituros neque in iis quidquam immutaturos vel eosdem declaraturos esse absque Sedis Apostolicae auctoritate et cooperatione. Nach v. Sicherer (Staat und Kirche in Bayern bis zum Jahre 1851. München 1854) soll Art. 18 diesen Vorbehalt voraussetzen! Thudichum, Deutsches Kirchenrecht des 19. Jahrhundert. Leipzig 1877, sagt S. 9: „In Bayern kam ein wahres Concordat zur Verkündigung, aber unter Erklärung desselben zum Staatgesetz und unter Unnöthigerklärung mehrerer Bestimmungen desselben (wo ist dies erklärt worden?). Art. 17. 18 haben nie Geltung erlangt."

gionsedict als die lex posterior gehe dem Concordat als der lex prior vor. Allein factisch ist das Religionsedict das ältere Gesetz, denn es ist wesentlich nichts anderes als das Religionsedict von 1809, das durch Artikel 16 des Concordates als abgeschafft erklärt ist. Uebrigens wurden beide gleichzeitig promulgirt, so daß, wenn kein anderer Auslegungsbehelf vorhanden ist, die Widersprüche nach allgemeinen Interpretationsregeln beseitigt werden müssen, so also, daß das specielle Gesetz (das Concordat) dem generellen (dem Religionsedicte) vorgeht [1].

Den einzigen gesetzlichen Auslegungsbehelf findet die erwähnte, von der Juristenfacultät München gekrönte Preisschrift in Tit. IV. § 9 der Verfassungsurkunde und § 109 des Rel.-Ed. [2] Allein Tit. IV. § 9 der Verf.-Urk. sagt bloß: „Die übrigen näheren Bestimmungen über die äußeren Rechtsverhältnisse der Bewohner des Königreichs Bayern in Beziehung auf Religion und kirchliche Gesellschaften sind in dem der gegenwärtigen Verfassungsurkunde beigefügten Edict enthalten.“ Nun sind nicht alle übrigen Bestimmungen in Bezug auf die Religion im Religionsedicte enthalten, sondern doch auch im Concordat, das auch nach Mayer „durch die Verbindung mit dem Religionsedicte nur seinen ‚gefährlichen‘ (!) Bestimmungen nach aufgehoben ist, während die Regierung die vortheilhaften, Nomination der Bischöfe, Genehmigung der Pfründenbesetzung, fortbestehen ließ“ [3]; es setzt vielmehr dieser Paragraph wie schon die Ueberschrift des Religionsedictes das Concordat als ein specielles Gesetz über die inneren Verhältnisse der katholischen Kirche voraus. Das bestätigt § 103 des Rel.-Ed.: „In Ansehung der übrigen inneren Kirchenangelegenheiten sind die weiteren Bestimmungen in dem mit dem Päpstlichen Stuhl abgeschlossenen Concordat vom 5. Juni 1817 . . . enthalten.“ [4] Es kann diese Unterscheidung nicht den Sinn haben: innere Angelegenheiten, die das Religionsedict regelt, und innere Angelegenheiten, die es dem Concordat überläßt; denn das Religionsedict nimmt ausdrücklich nur „äußere Rechtsverhältnisse“ für sich in Anspruch. Allerdings greift factisch das Religionsedict in innere Gewissenssachen ein, während das Concordat fast ausschließlich äußere Verhältnisse regelt. Nun hat der Geber der Verfassung selbst das Religionsedict als ein allgemein verbindliches, das Concordat als ein besonderes Staatsgesetz erklärt [5], ferner ausdrücklich aus-

[1] E. Mayer a. a. O. S. 121.

[2] Das. S. 123. [3] Das. S. 119.

[4] Von den Vertretern der Regierung selbst wurde 1818 der § 103 in dem Sinne erklärt: „In Ansehung der übrigen (nämlich), der inneren Kirchenangelegenheiten.“ Vgl. Eichst. Pastoralbl. 1871, S. 173 ff.

[5] Der kgl. Erlaß v. 7. Nov. 1818 nennt das Religionsedict ein allgemein verbindliches Staatsgesetz, wie dessen Aufschrift zeige und § 103 ausdrücklich ausspreche, das die inneren katholischen Kirchenangelegenheiten ordnende Concordat ein besonderes Staatsgesetz.

gesprochen, daß das Concordat als Staatsgesetz gelte, „als solches angesehen und vollzogen werden solle und daß allen Behörden obliege, sich genau nach seinen Bestimmungen zu richten, daß nach den Bestimmungen der Constitution selbst der auf dieselbe abzulegende Eid lediglich auf die bürgerlichen Verhältnisse sich beziehe“ [1]: daher können 1) Constitution und Religionsedict sich nur auf die äußeren Rechtsverhältnisse und die bürgerlichen Wirkungen beziehen, und ist 2) das Concordat offenbar ein specielles, das Religionsedict ein generelles Gesetz. Das specielle Gesetz aber geht dem generellen vor (R. J. 34 in VI.). Zudem ist das Concordat 1) Staats- und Kirchengesetz und hat jedenfalls als solches seine Geltung; es ist 2) zugleich ein feierlicher Vertrag, der ausdrücklich einseitige Abänderung ausschließt; es ist 3) ebenso als Staatsgesetz erklärt wie das Religionsedict, ist mit allen seinen Artikeln publicirt und kein einziger ausdrücklich aufgehoben worden, kann auch nicht durch einfache Gesetze und Verordnungen beseitigt werden [2].

85. Dem bayerischen Concordate folgte das preußische durch die Bulle „De salute animarum“ vom 16. Juli 1821, das von König Wilhelm III. als bindendes Statut für die preußischen Katholiken am 23. August anerkannt ward; für die oberrheinische Kirchenprovinz erließ Pius VII. nach vorausgegangenen Unterhandlungen die Bulle „Provida solersque“ vom 16. Aug. 1821 und Leo XII. die Bulle „Ad Dominici gregis custodiam“ vom 11. April 1827; die betheiligten Regierungen ertheilten die Staatsgenehmigung mit Ausnahme zweier Artikel, hielten aber in ihren Verordnungen an den Kirchenhoheitsrechten fest; für Hannover erfolgte die Circumscriptionsbulle „Impensa Romanorum Pontificum“ vom 26. März 1824. Das österreichische Concordat vom 18. Aug. 1855 wurde nur in wenigen Punkten vollzogen, durch Staatsgesetze einseitig außer Kraft gesetzt und 1874 völlig beseitigt. Das württembergische Concordat vom 8. April 1857 und das badische vom 28. Juni 1859 wurden von den Kammern verworfen.

Ebenso kamen in anderen Ländern die Concordate entweder gar nicht oder nur theilweise zur Ausführung oder wurden durch einseitige staatliche Bestimmungen beseitigt, wie das mit dem Königreich der vereinigten Niederlande vom 18. Juni 1827 und das mit Rußland (1847), die Concordate mit den italienischen Staaten, besonders mit Sardinien, das immer mehr die

---

[1] Edict von Tegernsee 15. Sept. 1821.

[2] E. Mayer a. a. O. S. 125. Wenn derselbe S. 119 sagt, „daß das Concordat Bayern dem Ideale eines katholischen Staates nahe gebracht hätte“, so ist dies sicher unbegründet, denn die Verhältnisse der übrigen Confessionen blieben durch das Concordat gänzlich unberührt, ein Ideal kann aber in diesen durch das Concordat geregelten Verhältnissen in keiner Weise gefunden werden.

kirchlichen Rechte verletzte, bis das neue Königreich Italien durch Annexion des Kirchenstaates und eine Reihe kirchenfeindlicher Gesetze die Kirche auf das schwerste schädigte. Die neuesten Concordate in Amerika, wie mit Venezuela (1862), das gleich anderen keineswegs zur vollen Ausführung kam, Ecuador (1862), Bolivia (1851), Guatemala (1853), San Salvador und Honduras (1862), Nicaragua (1862), Costa-Rica (1853), Haiti und Westindien (1860), zeigen, wie leicht eine Verständigung bei einigem guten Willen möglich ist.

86. In Preußen entbrannte seit 1870 der große sogenannte Culturkampf, der nicht ohne Einwirkung auf das ganze deutsche Reich blieb[1] und der die Kirchenhoheitsrechte wieder in schroffster Weise zur Geltung brachte. Erst in neuester Zeit wurden die kirchenfeindlichen Gesetze zum Theil abgeändert und durch Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhle die Anbahnung des Friedens erreicht. In anderen Ländern herrscht gleichfalls noch die der Kirche feindliche Richtung, wie in Frankreich; in der Schweiz hat der „Culturkampf“ sich in neuester Zeit einigermaßen gelegt. In der Theorie wich der Polizeistaat dem Rechtsstaat, der Gleichheit aller vor dem Gesetze proclamirt, aber dennoch an der staatlichen Kirchenhoheit festhält. Das im Munde Montalemberts wahre Wort „l'église libre dans l'état libre“ wurde im Munde eines Cavour u. a. nur ein politisches Schlagwort. Es herrscht nur zu sehr nicht bloß Indifferentismus gegen die Religion für den staatlichen Bereich, sondern noch mehr die pantheistische und atheistische Weltanschauung, nach welcher der Staat Selbstzweck ist. Während die drohenden Gefahren durch das Freimaurerthum, durch Socialismus und Communismus gegen den Staat sich immer mehr erheben, hemmt dieser vielfach die Kirche in ihrer Wirksamkeit, als wäre sie die Feindin des Staates, sie, mit der allein er die drohenden Gefahren überwinden kann. „Illic trepidaverunt timore, ubi non erat timor“ (Ps. 52, 6).

Dritter Abschnitt.

Die Kirche in ihrem Verhältnisse zu anderen Religionsgesellschaften[2].

1. Die Kirche und die Ungetauften.

87. Die Ungetauften (qui foris sunt 1 Kor. 5, 12. 13) stehen außerhalb der kirchlichen Jurisdiction, sind nicht dem kirchlichen Rechte unter-

[1] Vgl. Reichsgesetze vom 10. Dec. 1871; 26. Febr. 1876; 4. Juli 1872; 4. Mai 1874; 6. Febr. 1875.

[2] Phillips, K.-R. Bd. II. S. 392 ff. *Tarquini* l. c. p. 70 seq. Linde, Staatskirche, Gewissensfreiheit und religiöse Vereine. Mainz 1845. Schöttl, Die

worfen [1], sondern nur dem jus naturale divinum. Die Kirche kann weder das Judenthum, noch den Islam und das Heidenthum anerkennen, sie ist als die Weltkirche für alle Menschen gestiftet und hat von Gott das Recht und die Pflicht, das Evangelium allen Völkern zu verkünden. Diese ihre Aufgabe, alle, die noch außerhalb des ovile Christi sich befinden, zum Reiche Gottes zu berufen, erfüllt sie seit den Zeiten der Apostel durch ihre Missionsthätigkeit. Aber die Kirche will nicht, daß gegen ein heidnisches Volk bloß deshalb ein Krieg begonnen werde, weil es noch nicht christlich ist. Wenn sie einst die Sarazenen bekämpfte und die christlichen Fürsten zum Kampfe gegen sie aufforderte, so war dies ein zum Schutze der Christen gegen die Verfolger des Glaubens nothwendiger Krieg. Den auch dem natürlichen Gesetze widerstreitenden mit schändlichen Lastern verbundenen Götzendienst kann sie verbieten; aber niemand kann zum Glauben gezwungen werden; die gewaltsame Bekehrung und Taufe hat die Kirche stets verboten. Ad fidem nullus est cogendus invitus [2].

Daher ist es auch nicht erlaubt, Kinder ungetaufter Eltern gegen den Willen dieser zu taufen wegen des natürlichen Rechtes der Eltern, der Gefahr des Abfalls des Kindes und der Entweihung des Sacramentes [3]. Erlaubt wäre es nur, wenn das Kind in Todesgefahr sich befindet, wenn der eine Theil der Eltern oder väterliche Großeltern die Taufe für dasselbe begehren, wenn das Kind stets blödsinnig oder wenn es ausgesetzt und von den Eltern verlassen ist, wenn es ihnen nicht zurückgegeben werden kann, oder wenn das Kind schon die nöthige Verstandesreife hat und selbst getauft zu werden verlangt. Die einmal giltig (wenn auch unerlaubter Weise) ertheilte Taufe muß aber die Kirche anerkennen, denn das natürliche Recht der Eltern kann die Taufe nicht ungiltig machen [4].

88. Den Juden hat die Kirche stets Duldung gewährt und sie gegen Verfolgungen in Schutz genommen. Sind sie doch mit ihren heiligen Büchern

---

gegenseitige Gemeinschaft in Culthandlungen zwischen Katholiken und Akatholiken. Regensburg 1853. Silbernagl, Verfassung und Verwaltung sämmtlicher Religionsgenossenschaften in Bayern, 2. Aufl. Regensburg 1883.

[1] C. 8 x de divort. IV. 19: „constitutionibus canonicis non arctantur.“ — Ecclesia de infidelibus non judicat.

[2] C. 3 x de baptism. III. 42: „Verum id est religioni christianae contrarium, ut semper invitus et penitus contradicens ad recipiendam et servandam christianitatem aliquis compellatur; cf. c. 9 x de Judaeis V. 6.

[3] *Bened. XIV.* Const. Postremo und Probe te (Bullar. Bened. XIV. t. II. p. 186; t. III. p. 417 seq.); de syn. dioec. l. VI. c. 4 n. 2. Cf. *Thom.* 2. 2 q. 10 a. 12. Vgl. auch c. 2 x de convers. infidel. III. 33.

[4] Vgl. Edgardo Mortara und das ungläubige Israel. Stimmen aus Rom. Schaffhausen 1860. Cf. c. 11 C. XXVIII. q. 1; c. 5 x de Jud.; c. 2 eod. Extravag. comm. V. 2.

ein Zeugniß für die Wahrheit des Christenthums[1] und sollen fortbestehen bis ans Ende, dereinst sich mit der Kirche vereinigen[2].

Wie die Kirche für die zum Christenthum Bekehrten besondere Vorsorge traf[3], so wurde auch im Mittelalter durch gesetzliche Bestimmungen der Verkehr der Christen mit den Ungläubigen beschränkt und geregelt, damit nicht jüdische Sitten und Gebräuche sich einschlichen und der Gefahr des Abfalls vom Christenthum begegnet werde, aber auch um Abscheulichkeiten zu verhindern, die bei Juden vorkamen[4]. So sollten Christen nicht freiwillig in den Dienst der Juden treten, aber auch nicht Juden in Dienst nehmen, Christinnen nicht Ammen bei Jüdinnen werden, Christen nicht jüdische Aerzte oder Hebammen brauchen, nicht mit ihnen speisen, das heilige Sacrament nicht durch die Straßen der Juden getragen werden, die Juden mußten getrennt wohnen, selbst besondere Abzeichen tragen[5]. Wenn ihnen einst im Kirchenstaat geboten war, zu bestimmten Zeiten eine Predigt zu hören, so lag darin kein Zwang zu einer Bekehrung, und Schulte bemerkt nicht mit Unrecht, es frage sich, ob jene Verordnung weniger für sich habe als die Zwangspflicht, eine Schule zu besuchen, auch wenn die Eltern und Kinder es nicht wollen[6].

2. Die Kirche und die akatholischen Christen.

89. Die Kirche als die **eine** von Christus gestiftete, nothwendige und alleinseligmachende Heilsanstalt (16) kann ihrem Dogma gemäß jede andere Lehre nur als Abirrung von der Wahrheit bezeichnen, sie kennt außerhalb der einen katholischen Kirche nur infideles, haeretici und schismatici. Sie kennt keine **religiös-dogmatische Toleranz**. Gegen den **Irrthum** gibt es keine Toleranz, diesen muß man bekämpfen. Gegen die **Menschen**, die irren, lehrt die Kirche nicht bloß Toleranz, sondern sie gebietet die **Liebe aller Menschen**. Aber es wäre absurd, um der Liebe zu den Menschen willen zu verlangen, daß man auch die religiöse Meinung eines andern, die man als falsch erkennt, als wahr annehme, daß man Irrthum und Wahrheit

---

[1] Cf. c. 11 C. XXIII. q. 8; c. 3. 7. 9 de Jud.; c. 3 D. 45. *Aug.* serm. 77 in Ps. 56: „Per omnes gentes dispersi sunt Judaei testes iniquitatis suae et veritatis nostrae. Ipsi habent codices, de quibus prophetatus est Christus, et nos tenemus Christum. Etsi quando forte aliquis paganus dubitaverit, cum eis dixerimus prophetias de Christo, de codicibus Judaeorum probamus. Librarii quoque nostri facti sunt, quomodo solent servi post dominos codices ferre." Den Talmud haben dagegen die Päpste, wie Julius III., Clemens VIII., verboten.

[2] Vgl. Osee. 3, 4. 5; Sophon. 3, 8; Ezech. 34, 23; Röm. 11, 25. 26.

[3] C. 10. 11. 12. 13. 15. 17 C. XXVIII. q. 1.

[4] Cf. c. 13 x de Jud. V. 6.

[5] Cf. c. 8. 1. 15. 13 de Jud.; cf. c. 13 x de poenit. V. 38; c. 13. 14 C. XXVIII. q. 1 etc.

[6] v. **Schulte**, System des K.-R. S. 464.

gleichstelle oder gegen beide indifferent sei. Auch ist es recht wohl vereinbar und keineswegs ein Widerspruch, die Menschen, auch wenn sie irren, zu lieben, ihnen Liebesdienste zu erweisen, um so mehr ihre Rechte zu achten, und den Irrthum, dem sie anhängen, als solchen zu verwerfen und zu verabscheuen. Es widerspricht darum keineswegs der Lehre der Kirche die bürgerliche und politische Toleranz, welche ein Staat gewährt, vielmehr verlangt die Kirche, diese zu achten[1] (96, III.). Auf dem religiösen Gebiete aber kann die Kirche nie eine Gleichberechtigung der Häresie und des Schisma mit der Kirche anerkennen, sie verwirft das Princip der freien Forschung, das die Vernunft zur Richterin über die Aussprüche Gottes und seines Lehramts macht; sie weiß sich als die eine wahre Kirche und kann nicht etwa den Protestantismus als eine andere ebenso berechtigte Form des Christenthums anerkennen, sie kann nicht anerkennen, daß man bei jeder beliebigen Religion, daß man außerhalb der Kirche ebenso wie in der Kirche Gott gefallen könne[2].

90. Aber ebenso hat die Kirche stets zwischen formellen und materiellen Häretikern unterschieden[3], wie Pius IX. ausspricht, daß jene, welche

---

[1] Vgl. Merkle, Die Toleranz nach kath. Principien (Programm). Dillingen 1865.

[2] Vgl. Syllab. n. 15—18. 21. Wenn die Kirche den Satz verwirft: „Es steht jedem frei, diejenige Religion anzunehmen, welche er, vom Lichte der Vernunft geleitet, für wahr hält" (15), so verwirft sie damit keineswegs jene Prüfung der Vernunft, welche der Annahme des Glaubens vorausgeht, sondern das vermeintliche Recht der Vernunft, über die Aussprüche Gottes und seines Lehramtes sich zur Richterin aufzuwerfen, um etwa zu verwerfen, was über die menschliche Vernunft hinausgeht, das Princip, das die Vernunft zur Richterin über die Offenbarung, über die Bibel macht. Ebenso falsch ist es, „die Menschen könnten bei Beobachtung jeder beliebigen Religion den Weg des Heils finden und das ewige Heil erreichen (16), wenigstens müsse man gute Hoffnung hegen bezüglich des Heiles aller jener, die in der wahren Kirche Christi sich auf keine Weise befinden" (17). Satz 18: „Der Protestantismus ist nichts anderes als eine verschiedene Form einer und derselben christlichen Religion, in welcher Form es ebenso möglich ist, Gott zu gefallen, als in der katholischen Kirche." Satz 21: „Die Kirche hat nicht die Befugniß, dogmatisch zu definiren, daß die Religion der katholischen Kirche die einzig wahre sei." Wenn Richter (Kirchenrecht 4. Aufl. § 39 und a. a. O.) der katholischen Kirche zum Vorwurf macht, daß sie die evangelische Kirche negire und nicht als ebenbürtig anerkenne, so kann sie eben, ohne sich aufzugeben, nie den Protestantismus auf dogmatischem Gebiete als „ebenbürtige Kirche" anerkennen. Auch der Protestantismus kann dies nicht gegen die katholische Kirche, ohne sich selbst aufzugeben. Die Apol. Conf. Aug. c. 4 hielt an dem Satze fest „extra ecclesiam nulla salus". Erst bei dem Entstehen unzähliger Secten und dem Eindringen des Rationalismus hat man diese Lehre preisgegeben.

[3] Von den formellen Häretikern sagt Augustinus: „Firmissime tene et nullatenus dubites, omnem haereticum vel schismaticum cum diabolo et angelis ejus aeterni ignis incendio participandum, nisi ante finem vitae catholicae fuerit incorporatus et redintegratus ecclesiae" (c. 3 x de haeret. V. 7). Von den bloß ma-

in Bezug auf unsere heilige Religion in unüberwindlicher Unwissenheit befangen sind, durch die Kraft göttlicher Erleuchtung und Gnade das ewige Heil erlangen können, da Gott niemand verdammt, der nicht eine freiwillige Sündenschuld auf sich hat; daß aber jene, welche halsstarrig (contumaces) die Autorität der Kirche verkennen und von der Einheit der Kirche halsstarrig getrennt bleiben, das ewige Heil nicht erreichen können [1]. Ferner: „Es ist nach dem Glauben festzuhalten, daß außerhalb der katholischen römischen Kirche niemand das Heil erlangen kann, daß sie die einzige Arche des Heiles ist, und daß, wer nicht in sie eintritt, in der Sündflut untergeht. Aber es ist ebenso für gewiß anzunehmen, daß die, welche sich in Unwissenheit über die wahre Religion befinden, falls jene unüberwindlich ist, deshalb mit keiner Schuld vor den Augen des Herrn belastet sind. Nun aber wer sollte sich soviel anmaßen, daß er die Grenzen einer solchen Unwissenheit bezeichnen könnte nach Maßgabe der verschiedenen Verhältnisse und der Mannigfaltigkeit der Völker, der Gegenden, der Geister und so vieler anderer Dinge?" [2]. Wo keine Einsicht in das Wesen der kirchlichen Autorität vorhanden ist, wo nur Vorurtheile herrschen, zumal bei denen, deren Vorfahren schon vor langer Zeit sich von der Kirche getrennt haben, da kann von strafbarer Häresie keine Rede sein. Wann und wo bei solchen der Irrglaube Sünde wird, kann nur Gott beurtheilen [3].

91. Das Verhältniß der Kirche zu den Secten ist ein rein negatives, sie kann dieselben niemals auf ihrem Gebiete anerkennen; sie kann daher auch nicht die Gleichberechtigung jeder Secte wünschen, sie verwirft principiell die Freiheit aller Culte. Freiheit des Cultus ist an sich ein Uebel. Die freie Verbreitung des Irrthums kann niemand wünschen, der den Irrthum als solchen erkennt. Die Kirche kann die allgemeine Cultusfreiheit nur als ein Uebel betrachten, nicht als etwas an sich Gutes und Wünschenswerthes [4].

teriellen Häretikern aber: „Qui sententiam suam, quamvis falsam atque perversam nulla pertinaci animositate defendunt, praesertim quam non audacia suae praesumptionis pepererunt, sed a seductis et in errorem lapsis parentibus acceperunt, quaerunt autem cauta sollicitudine veritatem, corrigi parati, cum invenerint, nequaquam sunt inter haereticos deputandi" (c. 29 C. XXIV. q. 3). Die Kirche verwarf den Satz des Bajus (68): Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est. Ebensowenig kann die bloß materielle Häresie eine Sünde sein.

[1] *Encycl. Pii IX.* d. 10. Aug. 1863; d. 17. Dec. 1847.

[2] *Alloc. Pii IX.* d. 9. Dec. 1854; d. 8. Dec. 1864.

[3] Lämmer a. a. O. S. 293.

[4] *Encycl. Pii IX.* Quanta cura d. 8. Dec. 1864: *Optimam societatis publicae rationem civilemque progressum* omnino requirere, ut humana societas constituatur et gubernetur nullo habito ad religionem respectu, ac si ea non existeret, vel saltem nullo facto veram inter falsasque religiones discrimine. Libertatem conscientiae et cultuum *esse proprium cujusque hominis jus*, quod lege proclamari et asseri

Das kann nur derjenige, welcher alle Religionen für gleich gut hält. „Wenn man aber der Meinung ist," sagt Leo XIII., „es sei kein Unterschied zwischen den verschiedenen und sich widersprechenden Religionsformen, so geht dies schließlich darauf hinaus, daß man für keine sich entscheiden, keine üben will. Eine solche Ansicht mag daher dem Namen nach von der Gottesläugnung sich unterscheiden, in der Sache ist kein Unterschied. Denn wenn einer von Gottes Dasein überzeugt ist, der muß doch nothwendig einsehen, will er nicht ganz unvernünftig sein und sich selbst widersprechen, daß die gottesdienstlichen Einrichtungen, so verschieden und in den wichtigsten Punkten sich entgegengesetzt, unmöglich gleich wahr, gleich gut, gleich Gott wohlgefällig sein können." [1]

92. Die Kirche muß bestrebt sein, alle für ihre Lehre zu gewinnen; sie betet um die Bekehrung der Irrgläubigen, für ihre Rückkehr zur Kirche, sie sucht durch Belehrung und Nachweis des Irrthums der Gegner zu überzeugen. Daß dabei alle Mittel der Gewalt, List, Lockungen durch zeitliche Vortheile ausgeschlossen sind, versteht sich von selbst. „Auch darüber pflegt die Kirche angelegentlich zu wachen, daß keiner gegen seinen Willen zur Annahme des katholischen Glaubens genöthigt werde, denn glauben, mahnt wohlweise Augustinus, kann der Mensch nur mit seinem freien Willen." [2] Es können und müssen, wo dies nützlich ist, Controversen in Wort und Schrift behandelt werden, aber stets mit würdigem Ernste und ruhiger Mäßigung, nur den Irrthum, nicht die Person der Irrenden bekämpfend.

93. Die Kirche betrachtet alle Getauften als ihren Gesetzen unterworfen. Wer immer giltig getauft ist, der ist durch die Taufe ein Glied der einen Kirche Christi geworden. An die Taufe knüpft sich die Verpflichtung zur Erfüllung des ganzen christlichen Gesetzes, die Unterordnung unter die Jurisdiction der Kirche. Wegen des Taufcharakters sind alle Getauften auch zur Beobachtung der Kirchengesetze im allgemeinen verpflichtet. Die Häretiker sind,

---

debet *in omni recte constituta societate.* Syllab. n. 77: *Aetate hac nostra non amplius expedit,* religionem catholicam haberi tanquam unicam status religionem ceterisque quibuscumque cultibus exclusis. 78: Hinc *laudabiliter* in quibusdam *catholici nominis regionibus* lege cautum est, ut hominibus illuc *immigrantibus* liceat publicum proprii *cujusque* cultus exercitium habere. 79: Enimvero falsum est, civilem cujusque cultus libertatem itemque plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam.

[1] *Encycl. Leon. XIII.* d. 1. Nov. 1885 l. c. p. 36. Cf. *Encycl. Greg. XVI.* d. 15. Aug. 1832. Der Protestant Brückner (Die Kirche. Leipzig 1865. S. 187) schreibt: „Die Gleichberechtigung der Religionen, die man fordert, beruht auf Gleichgiltigkeit gegen die Religion, die man hat. Man streitet für Religionsübung und meint damit das Recht der Religionslosigkeit."

[2] *Encycl. Leon. XIII.* cit. p. 42.

soweit ihre Häresie verschuldet ist, sie formelle Häretiker sind, filii rebelles, entziehen sich durch ihr Vergehen der kirchlichen Jurisdiction, niemanden aber darf sein Vergehen zum Schutze gereichen. Wären sie der kirchlichen Jurisdiction nicht unterworfen, so könnte die Kirche auch nicht sie wegen der Häresie bestrafen [1]. Strafen kennt die Kirche nur gegen formelle Häretiker.

Die Kirche kann daher Acte der Akatholiken vor ihrem Forum auch nur nach ihrem Rechte beurtheilen, obschon es Umstände geben kann, unter denen man annehmen darf, daß die Kirche die Häretiker nicht durch ihre Gesetze verpflichten wolle. Nie kann aber die Kirche ein anderes Kirchenrecht als das ihrige, z. B. ein protestantisches Eherecht, anerkennen, wenn es sich auf ihrem Gebiete um Beurtheilung der Acte der Akatholiken handelt.

Durch ihre factische Trennung von der Kirche haben dagegen die Akatholiken den Genuß der kirchlichen Rechte und Vortheile verloren, sie können keine positiven Leistungen von der Kirche beanspruchen.

3. Communicatio in sacris.

94. Im allgemeinen ist sowohl die Theilnahme eines Katholiken an Cultushandlungen der Akatholiken (communicatio in sacris activa) als das Zulassen von Akatholiken zu Cultushandlungen der katholischen Kirche (communicatio in sacris passiva) verboten [2].

Was die erstere anlangt, so darf natürlich nie ein Katholik an solchen Cultushandlungen der Akatholiken theilnehmen, in denen an sich schon eine Anerkennung und Billigung des akatholischen Cultus läge, wie am protestantischen Abendmahl. Dagegen kann eine Theilnahme an solchen Cultushandlungen, die nicht einen specifisch confessionellen Charakter an sich tragen, wohl erlaubt sein, wenn nur 1) darin sich keinerlei Billigung des akatholischen Cultus ausspricht, 2) keine Gefahr des Abfalls damit verbunden ist, 3) kein Aergerniß daraus entsteht, aber ein anderer vernünftiger Grund dafür vorliegt, z. B. Begleitung der Leiche eines Akatholiken zu Grabe aus Freundschaft, Verwandtschaft u. s. w. Auch die gemischte Ehe läßt die Kirche unter gewissen Bedingungen zu; nur darf die Ehe nicht vor dem akatholischen Geistlichen

---

[1] Cf. *Trid.* sess. VII. de baptism. can. 4. 7. 8; *Aug.* (c. 38 C. XXIII. q. 4): „Vos oves Christi estis, characterem dominicum portatis in sacramento, quod accepistis, sed erratis.“ *Suarez* de leg. l. IV. c. 18 n. 2. *Bellarmin.* de eccles. l. III. c. 4 sagt, die Häretiker seien non de ecclesia, sed pertinere ad ecclesiam.

[2] Vgl. Lehmkuhl, communicatio in sacris im Freib. Kirchenlexikon 2. Aufl. Bd. 3 S. 712 ff. Unter communicatio in sacris versteht man auch die von dieser wesentlich verschiedene Theilnahme an einem andern Ritus innerhalb der katholischen Kirche, da bei voller Einheit im Glauben doch zur Vermeidung von Unordnungen eine gewisse Scheidung zwischen dem lateinischen Ritus und den orientalischen Riten angeordnet ist.

contrahirt werden. Protestantische Predigt und protestantischen Religionsunterricht zu besuchen, könnte schon dadurch, daß Katholiken Aergerniß nehmen und Akatholiken in ihrem Irrthum bestärkt werden, nicht erlaubt sein, ebenso die Theilnahme am Gottesdienst Andersgläubiger überhaupt [1].

Ist der Simultangebrauch von Kirchen und Kirchhöfen mit Akatholiken auch dem Rechte der Kirche entgegen, so ist er doch, sei es durch den westphälischen Frieden auf Grund des Normaljahrs oder durch Noth oder Zwang, bezüglich der Katholiken und Protestanten vielfach eingeführt und tolerirt; bezüglich der neuen Secte der sogenannten „Altkatholiken" ist der Simultangebrauch der Kirchen strenge verboten; die Kirchen, in welchen diese ihren Gottesdienst feiern, sind mit dem Interdict belegt [2].

95. Die communicatio in sacris passiva betreffend, ist klar, daß Akatholiken nicht an jenen Cultushandlungen theilnehmen können, die ihrer Natur nach signa distinctiva der katholischen Gemeinschaft sind und daher nur Gliedern der Kirche mitgetheilt werden können, oder für die ihnen die Disposition fehlt, welche von den Theilnehmern gefordert wird.

---

[1] Vgl. die Instruction ex mandato Leonis XIII. vom 12. Juli 1878 an die Pfarrer Roms, worin es u. a. heißt: „Peccant etiam graviter tum qui ex mera curiositate Protestantium conferentias audiunt nec non ceremoniis acatholicis utut materialiter assistunt" etc.

[2] *Encycl.* d. 12. Mart. 1873. Die sogen. „Altkatholiken", anderwärts „Christkatholiken", behaupteten nach Döllingers Rath, Katholiken zu sein. Dieser sträubte sich auf dem ersten altkatholischen Congreß zu München gegen die Sectenbildung, indem er sprach: „Ich bitte Sie vor allem, daß Sie nicht vor der Welt als Männer erscheinen, die sich widersprechen, die katholisch bleiben und zugleich eine Secte begründen wollen. Glauben Sie denn, daß der Staat Ihre Gemeinden, die Sie ohne Papst, ohne Bischöfe und meist auch ohne Priester gründen wollen, als die katholische Kirche anerkennen und der bisherigen katholischen Kirche, welche doch immer die große katholische Kirche bleiben wird, die staatliche Anerkennung entziehen werde? Oder wollen Sie dem Staate zumuthen, daß er zwei katholische Kirchen nebeneinander anerkennen solle? Keines von beiden wird geschehen, sondern wenn Sie Gemeinden und Pfarreien gründen, so werden diese vom Staate einfach als das behandelt werden, was sie in der That sind, als Secten. Wir müssen in der Kirche bleiben. . . . Ich weiß, wohin eine Spaltung nothwendig führen muß, und auf Grund dieses Wissens warne ich Sie eindringlich vor dem, was die katholische Welt nur eine Secte nennt und was auch in der That eine Secte sein wird." Trotzdem hat lange Zeit die (nach Döllingers eigenen Worten constituirte) Secte als zur katholischen Kirche gehörig staatliche Anerkennung gefunden. Als Secte haben sich die „Altkatholiken" constituirt, indem sie zur katholischen Kirchenverfassung in vollen Gegensatz traten, vom Papste und Bischofe sich trennten; als Häretiker sind sie durch Läugnung des Dogmas der Unfehlbarkeit des Papstes wie der des allgemeinen Concils der dem Papste speciell vorbehaltenen Excommunicatio latae sententiae (Const. Apostolicae Sedis moderationi n. 1. 3, Vatican. sess. IV. cap. 4) verfallen und ausdrücklich excommunicirt durch die Encycl. d. 21. Nov. 1873; cf. *Encycl.* d. 6. Dec. 1876. Vgl. Archiv für kath. K.-R. Bd. 30 S. 349 ff.

Wohl dürfen sie an der Predigt theilnehmen (Röm. 10, 14), auch dem katholischen Gottesdienste beiwohnen, was heutzutage nur mehr den nominatim Excommunicirten zu verweigern ist. Wohl können und sollen für sie wie für alle Menschen *preces privatae* verrichtet werden, wie die Kirche auch in ihrer Liturgie besonders am Charfreitag für ihre Bekehrung betet, *preces publicae* s. communes aber dürfen nicht singillatim s. *nomine singulorum expresso* für sie verrichtet werden. Wohl können auch *missae privatae* applicirt werden pro acatholicorum conversione, ohne daß jedoch der Name des Akatholiken verkündigt wird. *Missae solemnes* können nur für einen regierenden akatholischen Fürsten dargebracht werden, weil zugleich für das Wohl des Staates, nicht aber für verstorbene Akatholiken, auch nicht, wenn sie Regenten waren. Denn hier könnte die Messe nur für die Seele des verstorbenen Regenten dargebracht werden, und dies ist nicht erlaubt bezüglich derer, die nicht in der Gemeinschaft der Kirche gestorben sind. Daß jeder für verstorbene Akatholiken beten kann, auch der Priester in der Messe, versteht sich von selbst; ja es ist auch die Meinung nach Aichner u. a. nicht zu verwerfen, daß der Priester eine missa privata darbringen dürfe für Akatholiken, die mit offenkundigen Zeichen der Buße verstorben sind, ohne daß sie zuvor der Kirche beitreten konnten.

Die Sacramente können den Akatholiken nicht gespendet werden. Wie es außer dem Nothfall nicht erlaubt ist, sich von Akatholiken taufen zu lassen, so sollen auch (außer dem Nothfalle, wie in periculo mortis) nicht Kinder der Akatholiken vom Priester getauft[1], Akatholiken auch nicht als Taufpathen zugelassen werden[2].

Auch der kirchlichen Segnungen und Benedictionen können Akatholiken nicht theilhaftig werden, z. B. der Aussegnung der Wöchnerinnen; durch ihre factische Trennung von der Kirche haben sie keinen Antheil an den Gnaden, welche die Kirche in den Sacramentalien erfleht; wohl können sie durch den Privat-Gebrauch benedicirter Sachen in sich die Frömmigkeit nähren.

Was die speciellen Strafen anlangt, so verfallen nach der Constitution „Apostolicae Sedis moderationi" 1) der dem Papste vorbehaltenen Excommunication jene Cleriker, welche mit einem vom Papste *nominatim* Excommunicirten wissentlich und freiwillig in kirchlichen Dingen Gemeinschaft pflegen und ihn zur Theilnahme an kirchlichen Diensten zulassen; 2) der nicht reservirten Excommunication verfallen diejenigen, welche befehlen oder

---

[1] Cf. Instr. Past. Eystett. p. 69. 60; *Aichner,* Comp. jur. eccl. ed. 6. Brixinae 1887. p. 155; *Alph. Liguori,* Moral. l. VI. n. 127 vol. V. Paris. 1834. p. 123 seq.

[2] Rit. Roman.: „Sciant parochi, ad hoc munus non esse admittendos infideles aut haereticos, non publice excommunicatos aut interdictos." Von der gemischten Ehe, Patronatrecht, kirchlichem Begräbniß wird später gehandelt werden.

zwingen, daß notorische Häretiker oder namentlich Excommunicirte oder namentlich Interdicirte kirchlich begraben werden; 3) dem Interdict ab ingressu ecclesiae verfallen jene, welche namentlich Excommunicirte zum Gottesdienste, zu den heiligen Sacramenten oder zum kirchlichen Begräbnisse zulassen.

4. Standpunkt des Staatsrechts und der Politik.

96. I. Auch für den Staat ist Einheit der Religion wünschenswerth, und wo sie besteht, darf er sie schützen, soweit es ohne Beeinträchtigung der Gewissen geschehen kann.

„Wie die Fieberkranken von Hitze in Kälte fallen, so erzeugt das Nebeneinanderbestehen mehrerer Religionen bald Streit und Zwietracht, bald Gleichgiltigkeit und Indifferentismus" (Görres). Durch die Einheit der Religion bleibt die Nationalität in ihrer Frische, wird die Verfassung auf das engste mit der Religion verkettet und die Gesetze werden durch sie sanctionirt. Ist die Einheit und Ordnung Zweck der Staatsgewalt, der Friede das größte Gut des socialen Lebens [1], so muß auch die Einheit der Religion für das öffentliche Wohl und den wahren Fortschritt wünschenswerth sein. Die Geschichte zeigt, daß Religionsspaltungen stets ein Unglück für den Staat waren [2].

II. Der Staat ist nicht gehalten, unbedingte Religionsfreiheit jeder Religionspartei einzuräumen.

Eine unbedingte Anerkennung oder auch nur Duldung aller möglichen Culte kann vom Staate sicher nicht gefordert werden, sonst müßte er auch solchen Religionsparteien sie gewähren, welche die staatliche Ordnung selbst gefährden. Der Staat kann aber nicht gehalten sein, sich selbst zu zerstören. „Es hat die Möglichkeit," schreibt Trendelenburg, „verschiedene Religionsparteien in sich zu dulden, für jeden Staat seine Grenze, wie selbst der auf Dissidententhum gegründete nordamerikanische Freistaat die Mormonen als ein unverträgliches Element in sich verspürte." Damit stimmen alle einsichtigen Rechtslehrer und Politiker überein. Jedenfalls muß der Staat die natürlichen Wahrheiten und Grundlagen der Religion als die Grundlagen seiner eigenen Gewalt festhalten und kann über diese hinaus keine Religionsübung ge-

---

[1] *Thom.* de reg. princ. I. 2.

[2] Bluntschli, Deutsche Staatslehre für Gebildete. Nördlingen 1874. S. 225: „Der Staat als solcher ist nicht mehr confessionell, sondern steht unbefangen und unparteiisch den verschiedenen Religionen gegenüber. Der moderne Staat ist interconfessionell. Auch in der Politik hat er die Aufgabe, sich möglichst frei zu halten von confessionellen Vorurtheilen und Leidenschaften." Auf dem 3. Protestantentage zu Bremen vertrat Bluntschli die These, die Verbindung verschiedener Confessionen in einem Lande sei für den modernen Staat vortheilhaft, die Glaubenseinheit der Nationen eher ein Nachtheil als ein Vorzug (Allgem. Ztg. 7. Juni 1868).

statten[1]; er darf sicher nicht einen Cult zulassen, der die ersten Principien der Moral und Vernunft, die Principien, auf denen die menschliche Gesellschaft beruht, verachtet, einen Cult, der die nothwendigen natürlichen Wahrheiten läugnet, die das Fundament der socialen Ordnung selbst sind.

III. Ist auch die Cultusfreiheit an sich ein Uebel und darf sie nie ohne Nothwendigkeit, nie aus Indifferentismus eingeführt werden, so kann doch auch ein katholischer Regent sie (in beschränkter Weise) gewähren, wo das gemeine Beste es fordert, wo außerdem größere Uebel entstehen würden, wo überhaupt eine Nothwendigkeit dazu vorliegt.

Es kann eine neue Glaubenspartei entstehen durch die Erwerbung neuer Provinzen oder durch eine im Lande vollzogene Spaltung. Und in solchem Falle kann der Staat dieser Religionspartei Religionsübung und Gleichheit der bürgerlichen und politischen Rechte gewähren; es fordert eine solche Gesellschaft, die sich in Bezug auf die Offenbarung nicht in normaler Lage befindet, daß Regierung und Gesetze sich eben dem Krankheitszustande anpassen[2]. Es können die Nothwendigkeit, das wechselseitige Zusammenleben der Bürger so gut als möglich zu erhalten, die außerdem zu befürchtenden größeren Uebel die Freiheit mehrerer Bekenntnisse rechtfertigen.

„Die Kirche," sagt Leo XIII., „tadelt deswegen nicht die Regierungen, wenn sie wegen großer staatlicher Vortheile oder um Uebles zu verhindern, nach Herkommen und Gewohnheit dulden, daß verschiedene fremde Religionsformen im Staate bestehen." [3] Die principielle Verwerfung der Cultusfreiheit steht daher keineswegs in Widerspruch mit den Verfassungen heutiger Staaten, welche sie garantiren; die Kirche kann sie nicht als ein Gut an sich betrachten, sondern nur unter Umständen als ein minus malum; aber niemand kann in Zweifel ziehen, daß, wo dieselbe staatsrechtlich besteht, die Katholiken insgesammt, sowie jede geistliche und weltliche Behörde verpflichtet sind, das einmal erworbene Recht zu respectiren[4].

IV. Nichtchristlichen Einwohnern sollte ein christlicher Staat nur Duldung, nicht aber die volle Gleichberechtigung mit den Christen gewähren.

5. Geschichtliche Entwicklung.

a. Der katholische Staat und die Häresie.

97. In der Kirche wurde die Häresie stets als eines der schwersten Verbrechen betrachtet; aber auch das weltliche Recht erkannte an: „longe gravius

[1] Hist.-pol. Bl. 1859 S. 224 ff. So fordert z. B. das Preuß. Landrecht Thl. II. Tit. 11 § 13 als Grundbedingung der Anerkennung einer Religionsgesellschaft Ehrfurcht gegen die Gottheit, Treue gegen den Staat und Einflößung sittlich-guter Gesinnung.

[2] *Liberatore,* La Chiesa e lo Stato II. a. 1 p. 131 seq.

[3] *Encycl. Leon. XIII.* cit. p. 42.

[4] Civ. catt. 1865. Ser. V. vol. 10 p. 546; Ser. VI. vol. 1 p. 419.

esse, aeternam quam temporalem laedere majestatem", und „quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur ruinam" [1]. Hatte schon das Heidenthum die Religion als die nothwendige Grundlage des Staates erkannt, als das Erste im Staate nach Aristoteles, die Vorhalle der staatlichen Ordnung nach Plato (vgl. S. 61 N. 2), und eben deshalb die Religion mit dem Staate so enge verbunden und vermischt und die Christen als Feinde der heidnischen Staatsreligion zugleich als Feinde des Staates betrachtet: so mußte der christlich gewordene Staat zwar auf diese Verschmelzung beider verzichten und in den religiösen Angelegenheiten der übernatürlichen Heilsanstalt, der Kirche, sich unterordnen, aber bei der innigen Verbindung zwischen Kirche und Staat betrachtete auch er den Abfall von der Kirche, die Zerreißung der kirchlichen Einheit und die Empörung gegen die von Gott verliehene Gewalt der Kirche zugleich als ein bürgerliches Verbrechen, und die katholischen Kaiser hielten sich als advocati ecclesiae für verpflichtet, die kirchliche Einheit zu schützen und zu vertheidigen.

Schon Constantin der Große erließ Gesetze gegen die Donatisten, namentlich wurden gegen die Manichäer strenge Gesetze erlassen, von Theodosius selbst die Todesstrafe gegen die sogenannten Enkratiten; Justinian bestätigte die Infamie, Rechtslosigkeit, Verbannung und Güterentziehung als Strafen der Häretiker.

Das Einschreiten gegen die Häretiker wurde von Augustinus und anderen Vätern begründet 1) aus der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Bundes, den Strafen über die falschen Propheten (Deut. 13, 5; 18, 20) und den Strafen, die der Apostel z. B. über Hymenäus und Alexander verhängte (1 Tim. 1, 20); 2) aus den kaiserlichen Gesetzen gegen den heidnischen Götzendienst, welche auch die Häretiker, wie die Donatisten, als gerechtfertigt anerkannten; 3) aus der Bestrafung von Mord, Ehebruch und anderen Verbrechen durch den Staat. Nicht minder strafbar erschienen „die Ketzereien falscher Lehrer, die sich selbst schnelles Verderben bereiten" (2 Petr. 2, 1 ff.; Tit. 3, 10. 11), die, wie die heiligen Väter sagen, Christi mystischen Leib, die Kirche, ans Kreuz schlagen, gleich Giftmischern die reine Lehre verfälschen, als Kirchenräuber und Seelenmörder gleich einer Pest zu fliehen sind. Der Treubruch gegen Gott ist schwerer als der Treubruch gegen den Ehegatten [2]; 4) aus den Gewaltthätigkeiten der Häretiker, wie der Circumcellionen, gegen die Katholiken, gegen die man den Schutz des Staates anrufen müsse; 5) aus der Nothwendigkeit, ein Glied der Kirche zu sein, und aus der Erfahrung, daß sehr viele Menschen nur durch äußere Mittel, namentlich durch Leiden, zur Besinnung und Besserung gebracht werden, und damit wenigstens die Kinder der

[1] Cod. Theodos. XVI. 1. 4. 5; Cod. Justin. I. 5 de haeret. l. 19; cf. c. 10 x de haeret. V. 7.

[2] *Aug.* ep. 185: „An fidem non servare levius est animam Deo, quam feminam viro?"

Häretiker gerettet werden. So hebt dies besonders Augustinus hervor, der früher sich wider alles strenge Einschreiten gegen die Häretiker erklärt hatte, aber seine Ansicht änderte, indem er darauf hinweist, daß ganze Städte dadurch wieder zum Glauben zurückgeführt worden seien: „wo die Liebe nichts wirkt, da soll wenigstens die Furcht zum Guten antreiben. . . . Nicht der Mensch wird verfolgt, sondern das Böse in ihm, die Lüge. Wenn du deinen Feind von Wahnsinn ergriffen sich in den jähen Tod stürzen siehst, heißt es nicht Böses mit Bösem vergelten, wenn du ihn nicht mit Gewalt abhältst?“ [1]

98. Dieselben Grundsätze fanden auch in den germanischen Reichen Anwendung. Bei der noch innigeren Verbindung zwischen Kirche und Staat im römisch-deutschen Kaiserreiche wurde die Häresie analog dem Majestätsverbrechen behandelt und bestraft. Karl der Große nannte sich devotus sanctae ecclesiae defensor humilisque adjutor; eine Folge davon war der Schutz der Einheit der Kirche, die Vertheidigung wider Aufruhr gegen die Kirche, die Bestrafung des böswilligen Abfalls von dem der Kirche kraft des Taufcharakters schuldigen Gehorsam. Die Art der Bestrafung war im Mittelalter wohl eine harte, die Zeit nach heutigen Begriffen roh, und wie sie, ihre Strafen [2]. Man vergesse aber auch nicht, daß die härtesten Strafgesetze von Kaisern, wie Friedrich II., ausgingen, die Päpste oft zur Milderung bestimmten, dann den Charakter der Häresien, die seit dem 13. Jahrhundert ein strenges Einschreiten erforderten, von denen v. Döllinger schreibt: „Jene gnostischen Secten des Mittelalters, die Katharer und Albigenser, welche namentlich die Härte und unerbittliche Gesetzgebung des Mittelalters gegen die Häresie hervorriefen und in blutigen Kriegen bekämpft werden mußten, waren die Socialisten und Communisten jener Zeit. Sie griffen Ehe, Familie und Eigenthum an. Hätten sie gesiegt, ein allgemeiner Umsturz, ein Zurücksinken in Barbarei und heidnische Zuchtlosigkeit wäre die Folge gewesen.“

Auch die sogenannten Reformatoren im 16. Jahrhundert forderten Bestrafung der Ketzerei und übten sie. So wurde Servede zu Genf 1553 verbrannt, Gentilis 1566 zu Bern enthauptet, Krell 1601 in Sachsen hingerichtet, so nach Berechnung des Geschichtschreibers Mackintosh in England von 1660 bis 1685 gegen 25000 Personen der Religion wegen eingekerkert und 1500 Familien zu Grunde gerichtet u. s. w. [3]

b. Entwicklung seit der sogen. Reformation.

99. Hatten früher nur vorübergehend einzelne Häresien eine Begünstigung von Seite des Staates erlangt, so bildete sich ein ganz neues Verhältniß seit

---

[1] *Aug.* retract. II. 5; c. 3 § 1 C. XXIII. q. 6; cf. ib. c. 1. 2. 3; q. 4 c. 37—44. 48. 52; q. 5 c. 1. 2. 4. 35. 42; C. XXIV. q. 3 c. 16. 26—31. 34.

[2] Gams, Möhlers Kirchengesch. II. S. 650 f.

[3] Döllinger, Kirche und Kirchen S. 68 ff.; Reformation I. S. 389 ff.

der sogenannten Reformation des 16. Jahrhunderts insbesondere in Deutschland aus. Der Augsburger Religionsfriede (1555) führte eine Parität aller Reichsunmittelbaren ein. Kein Reichsstand war aber verpflichtet, in seinem Territorium eine Parität seiner Unterthanen zu handhaben. Nur in den Reichsstädten, in denen die Reichsunmittelbarkeit nicht dem die Stadt regierenden Magistrate, sondern der ganzen Corporation zustand, sollten beide Theile in der Ausübung ihrer Religion ungestört bleiben, in den übrigen Territorien hatten nur die Reichsstände eine völlig freie Wirksamkeit für ihren Glauben, und jeder Landesherr konnte für die Einheit der Religion in seinem Lande sorgen, d. h. die Unterthanen zu seiner Religion zwingen (jus reformandi), nur mußte er den zur Auswanderung sich Entschließenden dieselbe gestatten, ohne sie mit höheren Abzugsgeldern zu beschweren als andere Auswanderer. Ein geistlicher Reichsstand aber sollte künftig, wenn er protestantisch wurde, sofort sein Kirchenamt und die damit verbundenen Einkünfte verlieren (reservatum ecclesiasticum).

Der westfälische Friede (I. P. O. a. 7) von 1648 dehnte den Augsburger Religionsfrieden auch auf die calvinischen Reichsstände aus und fügte den Bestimmungen desselben nur folgende Abänderungen (a. 5) bei: Es sollten den Protestanten alle bis zum 1. Januar 1624 (dies decretorius) gegen den geistlichen Vorbehalt der katholischen Kirche entzogenen Bisthümer, Abteien und Stiftungen verbleiben. Das Jahr 1624 wurde als annus normalis in Betreff der Ausübung der Religion angenommen, so daß der Landesherr in den einzelnen Orten seinen Unterthanen diejenige öffentliche oder Privatreligionsübung gestatten mußte, welche dieselben während des Jahres 1624 dort gehabt hatten. Für solche Orte aber, an denen eine Confession sich nicht auf das Normaljahr berufen konnte, hatte der Landesherr noch immer das jus reformandi. Doch empfahl der westfälische Friede im allgemeinen, auch solchen die auf den Kreis der Familie beschränkte Hausandacht (devotio domestica) zu gewähren. Unter den Reichsständen wurde in Beziehung auf die Reichsverfassung eine völlige Rechtsgleichheit der drei Confessionen festgestellt. In Religions- und Kirchensachen sollte auf dem Reichstag ein jus eundi in partes stattfinden, d. h. es sollte das corpus catholicorum oder das corpus evangelicorum für sich berathen, und dann sollte durch gütliche Verhandlung mit den Reichsständen der andern Confession die Sache erledigt werden (77).

Seit dem westfälischen Frieden unterschied man zwischen ecclesiae reprobatae, die ganz ausgeschlossen und verboten sind, und probatae oder receptae, die unbedingt oder nur mit beschränkenden Bedingungen aufgenommen sind. Die ecclesia recepta hat die Anerkennung als äußere zum exercitium cultus berechtigte Gemeinschaft. Ferner unterschied man ecclesia publica, privata und tolerata, je nachdem die öffentliche Religionsübung (religionis

exercitium publicum), oder die private, aber doch gemeinschaftliche Religionsübung (religionis exercitium privatum), oder die bloße Hausandacht, und zwar mit dem Rechte, einen Geistlichen beizuziehen (devotio domestica qualificata), oder die einfache Hausandacht ohne dieses Recht (devotio domestica simplex) gewährt wird.

100. Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803, welcher 23 Bisthümer und eine große Zahl von Collegialstiften, Abteien und Klöstern „säcularisirte“ und deren Güter den Landesherren zuwies, garantirte das Kirchengut und die Rechte der drei Confessionen und erledigte auch die Frage bejahend, ob es dem Landesherrn freistehe, neben den drei berechtigten Confessionen auch andere Glaubensparteien zu dulden und ihnen den vollen Genuß der bürgerlichen Rechte zu gestatten. Die Rheinbundsacte und dann die deutsche Bundesacte vom 8. Juni 1815 hob allen Unterschied der drei christlichen Confessionen in bürgerlicher Beziehung auf, keine derselben konnte reprobirt werden. Damit war das jus reformandi bezüglich der drei Confessionen ausgeschlossen, aber noch nicht die nothwendige Gewährung freier und öffentlicher Religionsübung ausgesprochen, wie man es erwarten sollte[1]. Das norddeutsche Bundesgesetz vom 3. Juli 1869 und das Reichsgesetz vom 27. April 1871 bestimmte endlich: Alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des Religionsbekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte werden hiemit aufgehoben. Insbesondere soll die Befähigung zur Theilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Aemter vom religiösen Bekenntnisse unabhängig sein.

c. Der paritätische Staat.

101. So hat sich in Deutschland der paritätische Staat ausgebildet. Die Parität begreift nach Walter[2] das gleiche Recht der freiesten öffentlichen Religionsübung mit allen dem Cultus und seinen Dienern zukommenden Rücksichten, die gleiche Anerkennung jeder Kirche als einer mit Eigenthumsfähigkeit begabten Corporation, die gleiche Fähigkeit ihrer Mitglieder zu den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechten, wie die Bekleidung der öffentlichen Aemter, und den gleichen Schutz der Staatsgewalt, die gleiche Berücksichtigung ihrer Bedürfnisse in den Schulen und anderen öffentlichen Anstalten. Der paritätische Staat muß jedes der von ihm als Kirchen anerkannten Bekenntnisse gegen Rechtsverletzungen schützen, jeder Confession die freie Entwicklung ihrer Lehre und ihres kirchlichen Lebens gestatten, er muß in gemischten Anstalten für die religiösen Bedürfnisse des einen wie des andern Theils sorgen, er darf Controversen und Polemik, die der gehörigen Mäßigung nicht entbehrt,

---

[1] Schulte, System des K.-R. S. 458; Lämmer, Instit. des K.-R. S. 318 N. 13.
[2] Walter, Naturrecht und Politik. Bonn 1863. S. 491.

wie den Uebertritt von einer Confession zur andern nicht hindern. Es kann wohl der Monarch der Religion, zu welcher er sich bekennt, seinerseits eine besondere Begünstigung gewähren, wenn nur die Rechte der übrigen dadurch nicht verletzt werden. Nie aber darf zu Gunsten des einen Theils dem andern eine Vorschrift gemacht werden, die gegen seine Religionsgesetze geht. Es darf der Staat nicht die eine Religionsgesellschaft nach dem Maße der andern oder alle nach einer generalisirenden Norm behandeln, die, eben weil sie eine gemeinsame sein soll, keiner einzigen entspricht, sondern er muß jede nach ihrer Verfassung und ihren Rechten schützen [1].

Der paritätische Staat muß deshalb noch nicht völlig indifferent gegen die Religion sein, ja „die deutschen Staaten können einer gewissen Verbindung mit der Kirche zur Realisirung ihrer Lebenszwecke nicht entbehren, weil sie ihre historisch gewordene christliche Grundlage, ihre darauf gebauten, wenn auch durch langjährige Negation großentheils untergrabenen Institutionen nicht durchaus aufgeben können. Die staatserhaltenden Elemente der deutschen Staaten sind christlich, und bedürfen diese der sittlichen und volkswirthschaftlichen Machtmittel der Kirche" [2]. Auch der paritätische Staat ist negativ gebunden, nicht durch seine Gesetze der einmal anerkannten Kirche diese Anerkennung wieder zu entziehen und gewaltthätig in das Dogma und die Verfassung der Kirche einzugreifen, wenn auch von ihm nicht dieselbe positive Förderung wie vom katholischen Staate erwartet und gefordert werden kann. Vom Standpunkt des paritätischen Staates kann allerdings eine principielle Lösung der Frage über das Verhältniß von Kirche und Staat nicht erfolgen, wohl aber eine den praktischen Verhältnissen entsprechende Regelung der streitigen Rechte, wozu das Oberhaupt der Kirche stets seine Hand bietet.

6. Rückkehr zur Kirche. Religionswechsel und dessen Folgen.

102. Den Uebertritt eines einer Secte Angehörigen zur katholischen Kirche bezeichnet diese ihrem Dogma gemäß als Rückkehr zur Kirche. Diese Bezeichnung ist dogmatisch wie historisch unangreifbar, denn die katholische Kirche ist die ursprüngliche von Christus gestiftete Kirche, alle Secten entstanden nur durch Losreißung von der katholischen Kirche, die sie zu verbessern, zu „reformiren" vorgaben; sie enthält aber auch weder ein Unrecht noch eine Verletzung gegen die staatsrechtlich garantirte Rechtsgleichheit der Confessionen.

Als Bedingung setzt die Aufnahme in die Kirche das erforderliche Unterscheidungsalter, das siebente Lebensjahr [3], gehörigen Unterricht und Vorbereitung

---

[1] Schulte a. a. O. S. 461.

[2] Maas, Zum Frieden zwischen Staat und Kirche. Freiburg 1880. S. 149. Auch Bluntschli gibt zu: „Der heutige Staat ist historisch ein christlicher."

[3] Cf. c. 2 x de convers. infidel. III. 33. *Bened. XIV.* Const. „Postremo".

voraus. Wenn die weltlichen Regierungen für den Uebertritt von einer Confession zur andern theils das 14., wie in Preußen, das 18., wie in Oesterreich, theils das 21. Lebensjahr, wie in Bayern, verlangen, so kann dies sich nur auf etwaige bürgerliche Folgen, auf die Anerkennung des erfolgten Uebertritts von Seiten des Staates beziehen, und in keiner Weise die Giltigkeit oder Ungiltigkeit des Uebertritts berühren. Denn es kann der weltlichen Macht nie zustehen, das, was kirchlich giltig ist, kirchlich zu annulliren.

Zuweilen findet sich in Erbeinsetzungen, Legaten und dergleichen die Bedingung: „falls N. N. zur katholischen (protestantischen) Religion übertreten wird.“ Diese Bedingung wird von manchen als eine conditio inhonesta, turpis für wirkungslos, pro non adjecta erklärt. Allein um dies anzunehmen, müßte juridisch die geflissentliche Verlockung von Seiten des Erblassers oder die absichtliche nur turpis lucri gratia erfolgte Religionsänderung des andern constatirt sein. Ist die so bedingte Erbeinsetzung nur in der Absicht, damit der andere seine Religion wechsle, geschehen, dann kann sie als conditio turpis verworfen werden. Das darf aber nicht präsumirt, sondern muß bewiesen werden. Die Bedingung ist aber aufrecht zu halten, wenn die Erbeinsetzung erfolgt ist nur für den Fall, wenn der Erbe aus freiem Entschluß sich einer andern Confession zuwendet.

Nach dem römischen Rechte (und wo dieses gilt) steht dem katholischen Erblasser das Recht zu, seinen Notherben wegen Abfalls von der katholischen Religion zu enterben[1]. In diesem Abfall kann der Erblasser ein crimen domesticum s. familiare erblicken. Da aber das römische Recht nur vom Abfall von der katholischen Religion redet, anderweitige, dort nicht aufgenommene Enterbungsgründe ausschließt, kann auch keine logische Ausdehnung des Gesetzes auf den Religionswechsel eines Nichtkatholiken stattfinden. Die meisten Staaten erkennen übrigens überhaupt diesen Enterbungsgrund nicht an, Oesterreich nur für den Abfall zu einer nicht-christlichen Religion.

---

[1] Nov. 115 c. 3 § 14; c. 4 § 8; Bayer. Landrecht P. III. c. 3 § 17 n. 13.



